

## 第六部会

## 院政期の宗教事情

## 三橋 正

院政とは上皇（または法皇）が自ら国政をとる政治形態をいい、政治史上の時代区分では、摂関期に続く白河・鳥羽・後白河の三代院政を院政期にあてるのが普通である。しかし、文化・思想上では後鳥羽院政をも加えて承久の乱（一一二二）までとし、鎌倉時代と同様か、あるいはそれ以上に重要な時代として位置付ける必要がある。このような時代区分によれば、院政期は約一五〇年間に亘り、古代から中世への大きな社会変動期に相当する。宗教史の面でも鎌倉新仏教の形成など中世的宗教が出現する重要な時期であるが、前代（摂関期）と比較して如何なる特色が認められるのだろうか。

既に摂関期には、日本人的信仰の特色ともいえる「信仰の使い分け」が確定していた。すなわち、子孫繁栄・立身出世など積極的現世利益祈願は神（神社）または観音（霊場）へ、病氣平癒・厄除など消極的現世利益祈願は密教や陰陽道へ、来世祈願は仏教（浄土教）へと信仰構造が形成されていたのである。これはその後にも（現代まで）継承されるが、院政期には

それぞれの信仰分野について、その専門宗教家への依存度が高くなる。例えば、陰陽道の祭は陰陽師がしなければいけないという風潮が一般化するのである。

元来特別な教義・経典を持たず、それ故専門宗教家を必要としなかった神祇信仰においてさえ、その傾向は認められる。院政期に神祇信仰の中心が集団で行なう祭から個人が自由に行なう神社参詣に移行し、百度詣などが盛んに行なわれるようになると、神職組織が整備され、個人的信仰の受け入れ体制ができていく。これに対応して神職の発言力も強くなり、各神社独自の禁忌なども設定されるようになる。

専門的宗教家への依存が最も大きかったのが仏教である。摂関家を抑え、思うままに政治を動かした白河法皇が「山法師」を三不如意の一つにあげるほど僧兵・神人らの横暴は目に余るものがあつた。このような俗権力に対する宗教権力拡大の背景には、何よりも仏教面での専門的宗教家である教団・僧侶に俗権力も依存せざるを得ない体質ができていたことがある。院政期に「王法仏法の相依相即」が強調されるのも、仏教に対する完全な依存体制があつたからである。

この時代の仏教のもう一つの特色として、大寺院の外縁に聖・上人の別所のごとき多様な宗教集団の形成があるが、それぞれの宗教集団が信者の獲得に向けて積極的に活動していることにも注目しなければならない。『古事談』に、融通念仏を唱えた良忍が熱心な女性信者を尼にして来迎院の大檀越にしたという話があるが、これは信者である女性が永続的かつ絶対的に婦

依したことを物語っている。また同書には、東国の一向専修の門徒が博打に負けた法華經中心の修行僧を救う際、専修への改宗を強要したという話も載せている。これは院政期の末（鎌倉新仏教形成期）になると信者・宗教家の獲得競争が激しくなっていたことを窺わせる。

宗教家を強制的に改宗させるというのは極端な例であったとしても、信仰が個人的になり、宗教が目的に応じて細分化され、それぞれの専門家が現われ、それらが永続的に活動するようになった院政期には、各宗教集団間で信者獲得のための努力がごく普通に行なわれていたことは想像に難くない。この頃、宗教的偽文書や社寺の縁起が盛んに作成されたのも、このような宗教事情の反映と考えられる。特定の社寺を熱烈に信仰する「信者」と靈驗譚をもって人々の入信勧進を促す「宗教家」の両方の存在があつてこそ「縁起」が成立すると考えられる。

院政期は、既成の秩序が崩壊し、社会が混沌としていく中で、前代以上に個人の力量が問われ、個人が恣意的に主人を選んだりグループを形成することができるともあつた。宗教面でも信仰が個人化し、新しい宗教集団の勢力関係が形づくられていく。鎌倉新仏教の形成も、個人がある程度自由に宗教を選択できるようになり、宗教家（宗教集団）が他と競争しながら信者獲得に向けて努力するという宗教事情が、院政期に初めて現われたということと無関係ではないであろう。

## 『不動智神妙録』にみる劍禅一如観

新保 哲

沢庵の『不動智神妙録』を、うがった理解を以って示せば、仏法を通し照して劍の道・極意を説いたのである。また劍を通して生きる姿勢を説くなかで、一個の人間が全人格をもったものとして生きるには、どうすべきであるか。あるいはどう在るべきか、という処まで意識して著されている。すなわち、ここでは仏法をもつと正確に言えば、禅である。つまり沢庵が柳生宗矩に劍の道を説いたものが『不動智神妙録』であるが、そこでは兵法にたとえをとりながら禅の世界を価値基準に照らして、劍の極意を説いたものである。

要するに沢庵が一番本著でいいたかったことは、一処にとどまらない心の自由な働きである。そのためには、あるときには『碧巖録』八九の「雲」巖云く、師兄作麼生（先輩はどうなんです）、（道）吾云く、通身是れ手眼なり」の語を引く。すなわち、それは「観音通身手眼の道理」のことだが、その意味は全身が手となり、全身が眼となる、いつてみれば活自在な無手勝流の働きを指すと思われるのである。その為の証拠または主説をより確かなものとする意図で、そこには出典の跡が種々の禅籍古典からの引用で論究されている。

たとえば、『勝鬘經』、『碧巖録』第四十六則、第八十則、『臨

『済録』、『説苑』、『禅林類聚』六、『山家集』、『江口』、『趙州録』、『禅林句集』、『無門闕』、『孟子』告子上、『魏安國語』卷二、『金剛般若経』莊嚴淨土分第十、『拾玉集』、さらには宋学の程明道(一〇三三—一〇八五)と程伊川(一〇三三—一一〇七)の兄弟が修養の要として「敬」をもって「主一無適」(主とは一を主として適(ゆ)く無し)を説いた句、無学祖元(一二二六—一二八六)の「電光影裏に春風を斬る」の句、北宋の学者邵康節(一一〇一—一一〇七七)の「心は放つことを要する」の句、中国抗州錢塘の人、臨濟宗の中峰明本(一二六三—一二三三)の「放心を具う」の句、『伊勢物語』第十二段、夢窓疎石の『二十三問答』、『中庸』第一章、上記記載の一連の著作作品からの引用がみられるのである。

さて、沢庵は、対象に心が引かれたり捕らわれることを終始一貫して戒める。それを今度は兵法の業にあてはめ、柳生但馬守に向って、老婆心の限り丁寧に説き施すのである。その兵法とは如何なる内容のものか。

すなわち、この無明住地を、あなたがよくご存知の兵法にたとえて説明してみると。敵が刀を振り上げて切りかかってきたとします。その刀を一目見て、「あ、来るな。」などと思うと、相手の刀の動きに心がひきずられて、こちらは自由に動くことができずに切られてしまいます。打ち込んできた刀を見ることは見るのですが、それに対して、ここで相手の刀を切りかえそうとか、どう打ち込もうかなどと思慮分別は一切持たずに、つまり少しもとらわれることなく、ただただ相手の刀に応

じていけば、切りかかってきた刀をこちらにもぎ取って、かえって相手の刀となるのです。

禅宗では、これを遺つて鎗頭(くわんとう)を把み倒(たお)まに人を刺し来るといつています。この文句は『無門闕』と併せ臨濟宗の古典の双壁の一つ『碧巖録』第四十六則に見えている。すなわち「鏡清(くわんせい)雨滴声」の本則で語られるものである。ここでの鎗はほこのことを指しています。そしてその意味は端的に、人の持つてゐる刀を我が方にもぎ取って、逆に相手の刀を切ることを表現している。正にそれはあなたがいわれる「無刀」の意味に当たるとしている。向こうから打つてこようが、こちらから打つていこうが、どんな人がどう打つてくるかなど、どんなことにも、ちょっとでも心が捕らわれてしまうと、こちらの動きがお留守になって切られてしまうでしょう。それは第四十六則の文句「衆生顛倒して己に迷うて物を逐う」例えに代表されます。

### 『正法眼蔵』における尽力について

粟谷 良道

論題に示した「尽力」という言葉は、「道得」や「道」という言葉に付随して用いられており、「道得」や「道」と非常に深い関係にあると言ふことができる。すでに周知のことであるが、「道得」という言葉は、道元禪師が非常に好んで用いる言葉であり、如何に重要な言葉としていたかを窺い知ることがで

きる。道元禪師は『正法眼藏』「道得」の巻において、冒頭、

諸仏諸祖は道得なり。このゆゑに、仏祖の仏祖を選するに  
は、かならず道得也未と問取するなり。……中略……：仏祖

の仏祖を功夫して、仏祖の道得を并肩するとき、この道得、  
おのづから三年、八年、三十年、四十年の功夫となりて、

尽力道得するなり。(道元禪師全集上三〇一頁)

と述べており、「道得」に対する所信表明が示されている。冒  
頭、まず、「諸仏諸祖は道得なり。」と述べており、「諸仏諸祖」  
と「道得」とを直結させている。そして、「仏祖の仏祖を選す  
るには、かならず道得也未と問取するなり。」と述べており、  
仏祖であるかどうかを判定する基準として「道得也未と問取す  
る」ことが示されている。すなわち、「道得」であることが仏  
祖の必須条件とされているのである。更には、「仏祖の仏祖を  
功夫して、仏祖の道得を并肩するとき、この道得、おのづから  
三年、八年、三十年、四十年の功夫となりて、尽力道得するな  
り。」と述べており、仏祖の必須条件とされている「道得」が  
三年ないし四十年の功夫となったときには「尽力道得」である  
ことが示されている。道元禪師は、「仏祖の道得」と述べるだ  
けに留まらず、更に「尽力道得」と述べることにより、「道得」  
の意味を補強していると言うことができる。

道元禪師が「尽力道得」と述べているのは、ここに示した  
「道得」の巻ばかりではなく、「諸法実相」の巻(道元禪師全集  
上三七一頁)においても見いだすことができる。この箇所は、  
応庵曇華禪師が徳徽大徳に示した言葉に対する道元禪師の拈提

を示した箇所であるが、まず、開口一番、「これは応庵老人尽  
力道得底句なり。」と述べており、応庵の言葉に対して「尽力  
道得底」の句であるという評価を示している。しかし、続け  
て、「これただ影をおうて休歇をしらざるがごとし。」と述べ、  
更に、「応庵いまだ虚空をしらざるなり、虚空をみざるなり。  
虚空をとらざるなり、虚空をうたざるなり。」と述べており、  
応庵が求めているのは影であり、虚空を知らない人であること  
を訴えている。道元禪師は応庵の言葉を「尽力道得底句」と讀  
えながらも、虚空を知らない人であると批評しており、道元禪  
師の意図を「尽力道得」という言葉に汲み取ることができ  
る。

道元禪師の評価は、たとえ批判の対象であったとしても、そ  
の人に「尽力」という部分を見いだすことができるのであれ  
ば、積極的に価値を認めていると言いうことができる。前に示し  
た「道得」の巻においては殊に「仏祖の道得」を「尽力道得」  
と述べていることから、道元禪師において「尽力」という言  
葉が積極的な評価を示す概念であることは言うまでもない。道  
元禪師の「道得」に対する考え方は「尽力」という概念に基づ  
いた範疇において積極的な価値を見いだしているのであり、「道  
得」を最も「道得」とならしめるのは「尽力」という概念に基  
づいた「道得」であると言いうことができる。

道元禪師の述べる「尽力思想」は仏祖の立場を述べた思想な  
のであるが、特に応庵・香徹・臨濟・雪竈などの人物評価に用  
いており、道元禪師独自の価値判断を示す基準として用いられ  
ている。ここに示した四人の禪者は批判的に評価されているの

であるが、特に「尽力」という部分については肯定的な評価を加えていると言うことができる。

このように、『正法眼蔵』における「尽力思想」は道元禪師の価値判断を示す基準として用いられており、道元禪師の仏教思想を考える上において是非とも考慮しておかなければならない思想であると言うことができる。

## 『正法眼蔵』における儀礼の対象

熊本英人

道元禪師の思想は、その思想哲学的面からのアプローチが主で、宗教思想としての面も存するにもかかわらず、現実の宗教的・社会的側面は無視して読み進められてきたきらいがある。これは、「宗学」と呼ばれる分野においても同様で、純粹型の宗旨だけが問題とされ、せいぜい、この純粹型・理想型と歴史的事実・教団の現実との乖離の実態が指摘される程度にとどまっている。

ここにおいて、道元禪師在世において既に存在した僧団、広くは教団を視点にすえて、道元思想の読みと位置付けを試みたい。そこで、特に、宗教集団の要素として重要な地位を占める儀礼の問題を中心として考察を進める。はじめに対象とするのは、儀礼がはっきりと表われた清規ではなく、常に深い思索と平行して語られる『正法眼蔵』を取り上げ、思索とともにある

現実への指向性をさぐる手がかりとしたい。

道元禪師における礼拝は、面授嗣法等の問題でもしばしば論じられているように、道元思想のうえで非常に重要な意味を持っている。

繰り返しになるが、道元禪師においては、「焼香礼拝念仏修儀看経をもちいず」という言葉に代表されるように、現実の儀礼には否定的で、自受用三昧の行、現成公案としての儀礼のみが説かれたと解されがちである。しかし、そのそれぞれの例を性格的に分析してみると、道元禪師における儀礼の多面性、自由自在な一面が窺われる。

礼拝を中心に、儀礼の説示をその意義からみると、①実際の儀礼についての説示。②実際の儀礼についての説示ではあるが、思想的主張を含むもの。③実際の儀礼についてよりもむしろ思想的主張の強いもの。④儀礼の用語を使っているが、思想的主張が主題のもの。⑤四つに仮に大きく分類できる。この分類が、必ずしも妥当でありまた客観的であるとはいえないが、少くとも、それぞれの指向性の相異は窺えるであろう。

まず、当然のことながら、清規的な巻（「洗淨」「陀羅尼」等）は主として①あるいは②に分類される。さらにその目的、対象からみると、①②では、はっきりと学人の行として示される場合が多く、③④と思想面に重点が移っていくにつれて、具体的な儀礼の意味を明示するのではなく、仏現成、仏威儀としての絶対性のみ主張されるようになる。

しかし、いずれの場合においても、儀礼の主体となるのは主

として学人であり、それが向かっているのは師であり仏であり  
 仏法である。このことは、(儀礼に限らないが)道元禅師の説  
 示があくまで学仏道者の主体的立場から説かれたものであるこ  
 とを改めて示すとともに、一方で、具体的・実践的な行への展  
 開と変容の可能性をも含んでいるといえよう。  
 今回の分類、分析は、未だ実験的で、精緻なものとはいえな  
 いが、他の儀礼との対比やさらには清規等との比較など、今後  
 の課題としたい。

回心について

鈴木格禅

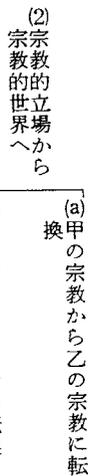
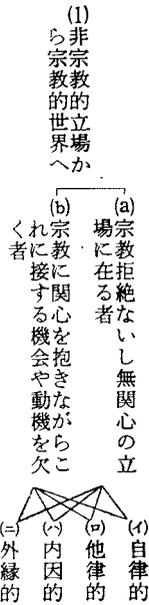
回心 (conversion) は、宗教において極めて重大な意義もしく  
 は意味を有するところの、最も内面深い心靈上の事実である。

回心は、当該個人が置かれつつある環境や状況、ないし、当  
 該個人の現在に集約せられた経験の総体と、それが本人に及ぼ  
 した有形無形の影響の中、特に心理の深層に与えた深刻な影響  
 の沈澱と蓄積等が、縦横に織りなす複雑な構造を原形とし力と  
 しながら、ある種の「モノ」や「コト」を契機とし媒介とし  
 て、急激に、もしくは漸々に、個人の内に表象せられる心理現  
 象であるといふことができる。

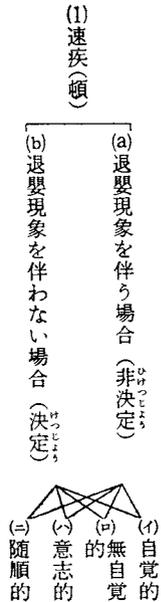
回心を惹起する「モノ・コト」は、偶発的な事件・言語・形象  
 ・形態・現象等であつたり、必然としての事象や自然(現象)

等であつたり、また、具体的な存在や事柄、および、抽象的な  
 心象の一風景であつたりして、区々一定しない。而して回心  
 は、個人の宗教経験に属することであるから、その事実は特殊  
 としての「個」に限定される。もし回心を、個人における複数  
 の宗教経験として認容すれば、その実際は無限大となる。しか  
 しながら、強いてこれを整理するとすれば、回心は「外的相状」  
 と「内的相状」とに分類し得、その各々は、さらに二種四類八  
 因に分つことができるように思う。次の通りである。

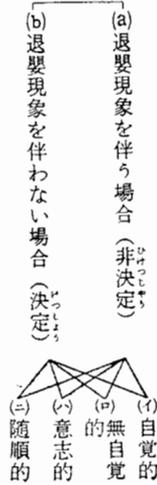
(A) 回心の外的相状



(B) 回心の内的相状



(2) 援徐(漸)



右表に示した(A)(B)は、回心の鳥瞰的図式の一試案にすぎないが、ここに特に問題としたいのは、(A)の(2)における(b)の場合と(B)についてである。

宗教現象は、社会的空間的に、「面」として展開し機能する外的条件およびその実際と、個人的時間的に、「線」として機能し展開する内的条件およびその事実との、相互否定的即相互補完的矛盾的相即において成立し機能し現象する。宗教が人間の内面的事実であるとき、その「求め」の方向は必ず「俗から聖へ」であり、「俗」を喪うことなしに「聖」の顯現はあり得ない。回心が所有する基礎的根源的条件とその様相は、「神」の前に「己」が潰え去るということであり、「仏」において「自我」が完全に掃蕩せられるということである。「生きてゐるのは、もはや、わたしではない。キリストが、わたしのうちに生きておられるのである」(ガラテア二・二〇)というバウロの告白は、創唱の宗教に普遍的な回心の一典型であり、信仰の一つの極を示すものであるということができる。

学問的仏教における「皈依」ないし、「初地」を含む「十地」の教相等は、回心の様態として諒解し得、また、実践的仏教において、たとえば親鸞は「廻心」を定義し(數異抄)、不退

転の信決定について「時剋の極促」(『教行信証』信巻)と説く。白隱は「大悟十八回、小悟その数を知らず」と言ったと伝説するが、「身心脱落」に象徴される道元の同心は、従来、定説として伝承せられてきた『建誓記』等の所説とは異り、むしろ、親鸞の回心に類同するものではないかと考えられる。「時剋の極促」とは、宗教的転換の決定が、当該個人の意識に回心時の痕跡を遺さず、その「時」と「処」とを(主観的に)特定し得ないことであるという。また、「見性」はもとより、往相から還相への転換も回心として理解し得べく、総じて回心は、前表の複合的相状において、より深く、かつ、緻密に理解さるべきであらう。

『六祖壇經』の五本、七冊について(七)

長 嶋 孝 行

敦煌本『六祖壇經』を敦煌原本、敦煌鈴木本、敦煌宇井本の三冊として、その他は大乗寺本、興聖寺本、高麗本、宗宝本の四本での計七冊である。その五本、七冊のうち、本論は敦煌本第三十六節、若欲修行在家亦得無相頌から対較、考察を試みるものである。冒頭、敦煌本のみは「大師言」と書いているが、大乘以後は「師言」と書き、敦煌本の「在寺」は興聖以後では「在家」となり、敦煌本の「不修」は大乗以後では「能修」となり、興聖以後では「能行」とある。また、敦煌本にて「西方」

とある以下は、敦煌本の「在家若修行。」或は大乗以後の「在寺不修」を挟んで「東方云々」と「西方云々」とが入れ交っている。「但願以下」の「自家」は宇井本のみは「在家」として前文を受けて記しているが、鈴木本は原文のまま、「自家」としている。但し、大乗以後は「心清浄云々」とある。そして、「是悪法」とある原文は内容上誤りがあるので、大乗寺本、興聖寺本から参照して「西方」と書き改めたのであろう。高麗本、宗宝本は句読点の位置が少々違っているだけである。次に敦煌本（上段）と大乗以後の本（下段）の文字の相違点を列記する。使君問↓韋公問、頓教↓見性、教↓法、須↓難、難↓理、惠↓慧、清浄↓自性、除↓無、問↓人、正↓道、暗↓闇、世間↓他人、罪↓過、去↓却、破↓除、碎↓破。右のほかは句の挿入がある。即ち、大乗寺本は「各自不相妨」とあり、興聖以後は「各不相妨惱」という句が挿入されていて、「離道別覺道」と続いている。また、興聖以後では「波波度一生」の一句が補足されている。即ち、敦煌本で五句のものが、大乗寺本では六句に、興聖以後では七句になっているのである。その他、大乗寺本のみに記されていない句などがあって、この無相頌の節は聊か混乱している。第三十七節、大師掃漕溪山。敦煌本のみ大師として、他は師としている。大乗以後では敦煌本にはない見性を挿入している。なお、於此言下不悟と記しているが、これは敦煌本では惠能としている宛を吾と一人称にしたために生じたものであろう。大乗以後は殆ど同じと見てよい。次段は高麗、宗宝本にはなく、敦煌本の同見仏世を大乗寺本は同

見仏性とし、興聖寺本は各見本心として、判り易くした観がある。即ち、各本の成立した時代の語句が記されている。次段の大乗以後の文が著しく短いのは聊か珍現象と言えらる。新しい壇經が編集される過程で文章の継続、断続の妙を考慮に入れたために起った現象といえる。第三十八節、無壇經稟承非南宗弟子。高麗、宗宝本はこの段に相当する文は見当らない。大乗、興聖寺本は第九章の諸宗難問の章である。敦煌本の一万余千人が大乗以後では千余人となっていて、その他は名於自性以下約五十字の増補がある。次段は原本の誤りを鈴木、宇井の両博士が大乗、興聖寺本等を参照し、訂正補添して完璧な敦煌本にしようとした考究のあとが伺える。宇井本は後の方の三分の二が小字になっている。本節最後の段は大乗、興聖寺本は原本の根本を本心と変えて記載している。第三十九節、南能北宗。第一段、全べてに対して宇井本は後世の増補附会であるとして、小字で記し、重要視していない。大乗、興聖寺本は第十章、南能北宗見性の章の最初にあり、高麗、宗宝の両本は夫々、南頓北漸第七、頓漸第八の章の最初である。原本は北を比、府を符と誤って記している。興聖寺本までは大きな差異は認められないが、高麗、宗宝本になると、一変したように文章が変わっている。また、文章の前後入れ更えも認められる。更に、而学者莫知宗趣の文章まで補足されている。本節の後半で大乗以後の本は敦煌本の文を簡潔にしている。従って、文字も少ない。今回見た四節は文章の相違ほど各本の内容は変わっていないと言えらる。

## 村上泰音の『立教大論』について

池田英俊

村上(栗山)泰音(一八六〇—一九三七)は、曹洞宗の本山総持寺独住第八世貫首に就任した覚道行智禪師として知られている。しかし明治十年代から二十年代にかけて曹洞宗の近代教団形成期における近代仏教史上で果たした役割については殆ど知られていない。

村上(栗山)泰音は、曹洞宗の巨匠、諸嶽奕堂・畔上樸仙・森田悟由等に師事し、禅仏教を学んでいる。その経歴では、明治二十四年七月には本山の歴史委員の任命(一八七八)に始まり、総持寺東京出張所副監院(一八九二)を経て、同出張所監院(一九〇二)に就任し、宗門行政を通じて政教問題に接している。更に宗務院総務(一九一四)の要職を歴任している。その間に村上の姓は栗山の姓に改称(一九〇二)するが、その史実を知る資料は乏しい。

村上泰音が禅侶として近代思潮に敏しく切り結んだ論著としては、泰音が明教社の社員時代に『明教新誌』の主筆として連載した二大労作があった。それは、「貧民恤救原論」(第二二七三二号—二七七二号)であり、『法教独立策著論』として広告し、明治二十四年に『立教大論』に改めて刊行した論著であった。

先ず前者は、明治二三年の第一資本主義恐慌の対策として著

されたものであり、それは正しく産業革命期に著された、いわば仏教的救済論として多くの注目を集めている。ここでは貧困の社会性と新に生じつつあった貧民の実態を把握し、近代的性格の顕著な宗教的な救済論が展開されている。しかも、その内容に至っては、他の仏教諸宗派の慈善救済観を遙かに凌ぐものがあったとされねばならない。

その他の著作としては『僧侶家族論』(一九一七)、『嶽山史論』(一九一八)、『日本洞上紀年』、『宗門財政論』(一九一八)等の宗門関係の著作が挙げられる。

なかでも『僧侶家族論』は、明治期全般を通じてなしくずしに進む仏教世俗化への対応として掲げられた、いわば近代的禅侶像の描出でもあったといえよう。

さて、そこで『立教大論』は、改姓前の村上泰音時代の著作である。本書は泰音が日本法教独立会の代表となり同会本部より、明治二十四年(一九一四)九月に刊行された。その内容は、いわば曹洞宗の新教団形成期における仏教の歴史的形成を叙述するものであり、あわせて近代数学の自律的形成を著す内容の著作でもあった。

本書は第一巻「法教ノ時弊ヲ痛論ス」、第二巻は「法教変遷ノ要点ヲ切論スルノ上」第三巻は「法教変遷ノ要点ヲ切論スルノ下」、第四巻は「法教独立の必要を概論ス」等の四巻からなっている。

まず本書の第一巻には仏教復興運動の形態とその性格を真宗諸派と曹洞宗とを対比する教団論である。次いで第二巻は、明

治期で最初の日本仏教史ではないかと目される。本論は仏法渡来以降の歴史の変遷を叙述し、その問題点を指摘している。第三巻は明治時代の仏教史を詳説したものとみられる。第四巻は本論の中心課題である「法教独立の必要を概観ス」とあり、まず東漸仏教の大勢を考察し、次いで政教問題を論じ、後半は仏教と儒教・神道、基督教とを対比し、比較宗教史の論点から法教家の本分とその覚悟とを叙述し、法教の独立すなわち自律的形成について論じている。

本書で最も特徴的な点は、当時の仏教教団が教会・結社として自主的な成立の一步を踏み出した時期に、その組織を宗門行政の最高責任者である管長・あるいは真宗教団の宗主、法主の位置付けに対する批判に窺われる。刊本によると真宗教団を指して「君主的運動の中心」として捉え、曹洞宗の宗議會制による教団の運営を「共協和的運動の中心」として論じられている。それは、一九世紀末葉から二〇世紀初頭にかけての、教会・結社の組織と管理体制の近代的把握を示唆している。著者の視野の広さは『明教新誌』主筆時代に築かれた幅広い開明的知識による宗教論であったとみられる。

## 空海と虚空蔵求聞持の法

八田 幸雄

空海が宗教的な世界に眼を開き、神秘の世界に深く心を打た

れたのは虚空蔵求聞持の法による体験であった。それは終生空海の心の底にあり、顕密二教の教判の根底にも生き、高野山の開創にも連なるものを持つ。

『三教指帰』の序文に「もし人、法によって虚空蔵菩薩の真言を百万遍誦したなら、ただちにあらゆる經典の教えの意味を理解し、体得することが出来る」と。その成果を期待し阿波の大滝岳によじのぼり、土佐の室戸崎で修行した。その甲斐あって「谷響きを惜まず、明星来影す」との体験を得た。

この体験はインド宗教の根幹に生きる瑜伽योगの体験と等しいものである。それは密教の世界に通じる。外なる世界に触発されて、内なる世界が開かれ、深奥な世界が体得される働きは加持 adhiṣṭhāna といわれ、自己の知らなかった神秘の世界である。

シュライエルマッヘルが『宗教論』で、宗教の真理は「直観と感情」にありとし、宇宙の心と一つになるとき、人間性そのものとなるといっている。直観は自己が対象と関わり、感情とは対象とかかわった自己の心情である、対象と自己がかかわることは加持であり、一つになって深い世界を体得することは瑜伽に他ならない。

星空を眺め大宇宙に生かされている自己は宇宙の清浄性に触れ、自己の清浄心を開いていく。それは瑜伽の妙境である。真言行法の一番最初に行う行法は浄三業の印言である。om sv-abhāva-suddhāḥ sarva-dharma svabhāva-suddho ham”（オーム、一切法は自性清浄なり、我もまた自性清浄なり）つまり外

なる世界も内なる世界も清浄であり、この心にあるとき外の清浄な光に触発され、内なる自己が高められ宇宙の神秘的な世界が開かれていく。明星来影すとはこのことを言ったものであろう。星空を仰ぎ悠遠な宇宙と一つに冥合するとき、直観的に宇宙と交わっていく。それは即身成仏の世界である。

空海は『弁頭密二教論』を書き、南都六宗と天台を批判する。いろいろな議論を述べているが南都の宗教の主流は中観と唯識である。中の論理をもって、また唯識の論理をもって根本の真如は何かを問うものである。それに対し空海は秘密の世界の体験は思惟ではなく、論証でもなく、直観的な体験によって証明されるというのが結論である。

『即身成仏義』においては、わが身体はそのまま大日如来の示す六大法身である。宇宙万物は無限の説法をしている。それ故に三密加持すれば、即身成仏は可能という。加持について「如来の大悲と衆生の信心を表わす。仏日の影衆生の心水に現ずるを加といひ、行者の心水よく仏日を感じるを持と名づく」といひ、直観的な瑜伽の体験が即身成仏であるいっている。

『声字実相の義』では「五大にみな響あり」といひ、この響をどう受けとめるかが衆生となるか、如来となるかの分れ道で、心清浄にしてあるがままに受け止めるとき、如来の声を聞くことが出来るという。これも論証ではなく直観である。この立場を空海は貫いている。

次に虚空蔵求聞持の法は自然と一如となる法である、『三教指帰』の序文で「朝市の栄華念にこれを厭い、巖藪の煙霞日

夕にこれをねがう」といひ、これはやがて高野山の開創に連なっている。

空海は京都にあって真言道場の建設に励む。しかし一方修禪の道場として高野山を開いていく、『精霊集』巻一、「山に入る興」は死期の近い空海は切々と無常を語るが研ぎ澄まされた心は「南山の松石はみれども厭かず、南嶽の清流は憐むことを已まず、浄華名利の毒に慢ることなかれ。三界火宅の裏に焼くことなかれ。斗藪して早く法身の里に入れ」といっている。

### 蔵俊の『菩提院鈔』と『変旧抄』に関する

#### 一考察

蜷川祥美

菩提院贈僧正蔵俊（一一〇四～一一八〇）は、平安末期の興福寺の学僧で、その弟子の覚憲（一一三一～一二二二）、孫弟子の貞慶（一一五五～一二二三）とともに、唯識三大学匠と讃えられている人物である。彼の著述には、『変旧抄』と呼ばれるものがあるとされている。これは、孫弟子にあたる貞慶草の『唯識論尋思鈔』の奥書に、

其以就<sup>2</sup>故上綱<sup>2</sup>変旧抄等。取<sup>2</sup>略<sup>2</sup>拾。

とあることから、『尋思鈔』が故上綱（蔵俊を指す。）の『変旧抄』によって書かれたものであること。あるいは、良算（一一七〇～一二一八頃）を中心として編纂されたという『唯識論同

学鈔<sup>(3)</sup>十之五の奥書に、

只是以「変旧抄」為「規模」。

とあるように、「同学鈔」が「変旧抄」を規模として書かれたものであることよって明らかである。

ところで、『尋思鈔』・『同学鈔』等は、『成唯識論』に関する論義を集めた鈔本であるが、このような論義を集めた蔵俊の鈔本で、現存するものとして、「論第六卷菩提院鈔」四帖がある。この「論第六卷菩提院鈔」は、大日本仏教全書所収の「唯識論同学鈔」に入っていたもので、四帖それぞれの奥書に蔵俊の名が見えるところから、彼の著述と認められているものである。

従来の研究では、この「論第六卷菩提院鈔」は、貞慶や良算等の記している蔵俊の鈔本の呼び名、『変旧抄』と同一のものであるとされてきた。そして、この「論第六卷菩提院鈔」は、『変旧抄』と同様、『成唯識論』第一卷から第十卷まで全てに関する論義を集めた、『菩提院鈔』と呼ばれるべきものの一部であると考えられているのである。

これは、『尋思鈔』中に、「本云<sup>(4)</sup>」と引用されている論義のうち、『成唯識論』第六卷に相当する部分の十六の論義において、「論第六卷菩提院鈔」内の論義と同一のものが存在し、また、大正新修大藏經所収の『同学鈔』中にも十三の「論第六卷菩提院鈔」と同一の論義が存在するからである。

しかし、こうした「論第六卷菩提院鈔」を『変旧抄』と同一のものとするには賛同できない。「論第六卷菩提院鈔」に、次のような記述がみられるからである。すなわち、

具如「変旧抄」可<sub>レ</sub>見<sub>レ</sub>之<sup>(5)</sup>。

とある。この記述は、「論第六卷菩提院鈔」とは別に、「変旧抄」という鈔本が存在していることを示すものである。貞慶が『尋思鈔』中に「本云」として引用している論義が『変旧抄』のものであることに違いはないのだが、その『変旧抄』と同一の鈔本と考えられていた「論第六卷菩提院鈔」(『菩提院鈔』)中には、『変旧抄』は別の鈔本であると記されているのである。

したがって、「論第六卷菩提院鈔」と、その内容については、重複した点が見られるが、しかし、それとは別なものである。『変旧抄』の存在が明らかに知られるのである。

因みに、以下に述べる論拠によって右の点をより明確にすることができると思われる。まず、『同学鈔』には、蔵俊の鈔本を示す表現として、「菩提院問答」という名称が度々記されているが、この名称が使用される一例として、『同学鈔』六之六中の「分別煩惱苦楽相応歎」と「第三禪第六捨相応歎」という二つの論義を結ぶ細註に、

已上二帖菩提院問答ノ任也<sup>(6)</sup>。

という記述がある。この二つの論義は、「論第六卷菩提院鈔」四帖内第三の「分別惑与苦楽俱歎」と「第三禪捨受」という二つの論義と同一のものである。つまり、「菩提院鈔」という鈔本が『菩提院問答』と呼ばれているという点である。このことは、『同学鈔』六之七の「有事無事」という論義の細註に、

以「菩提院問答」変旧抄等前後義趣。綴<sub>レ</sub>集<sub>レ</sub>之<sub>レ</sub>畢<sup>(7)</sup>。

とあることから、より一層明らかなものとなろう。次いで、

『同学鈔』六之五の「上下傍布辺無辺」という論義は、編者の意を述べていると思われる「私云」以前の論義が「論第六卷菩提院鈔」と同一のものであるが、「私云」以下の文では、

其文如「変旧抄」

とあり、『菩提院鈔』と『変旧抄』とが別々の鈔物であることが示されている。そしてさらに、『同学鈔』六之五の「滅諦断中無辺見辺邪中何」という論義は、「論第六卷菩提院鈔」中には見当たらないが、その細註には、

変旧抄

とあり、『菩提院鈔』以外に、『変旧抄』があることを明しているのである。

以上によって、蔵俊の鈔本に、『菩提院鈔』（『菩提院問答』）と、『変旧抄』という別の二つがあることが知られるのである。

注

- (1) 写本龍大・谷大（以下『尋思鈔』と略称）
- (2) 『論第一卷唯識論尋思鈔』奥書
- (3) 大正六六・仏全二三所収
- (4) 大正六六・五九五・中
- (5) 大正三一所収
- (6) 写本法隆寺・仏全二三所収
- (7) 『南都論草』（谷大蔵）に『菩提院鈔』として「見者居穢土」という、『成唯識論』卷九に相当する論義があることから。
- (8) 貞慶は「本云」と蔵俊の論義を引用した後に、「末云」

と自身の論義を述べる場合が多い。

- (9) 仏全二三・一三二・下
- (10) 大正六六・三八四・下
- (11) 大正六六・三九九・上
- (12) 大正六六・三七八・中
- (13) 大正六六・三七九・中

死についで

——法相唯識における死と貞慶の臨終観を中心として——

城 福 雅 伸

死とは何かと言う事については難問である。仏教の立場から死について研究されているものも少なくないが、死とは何かという問題と共に死を人間がどう見るか受けとめるか等という問題もあり、問題は多岐にわたっているように思われる。さて特に死自体についての研究は最近では俱舎や原始仏教の立場から武田（加藤）宏道氏が、『成唯識論』からは、先年竹内真道氏が言及されている。本小稿ではやはり『成唯識論』（以下『論』）を中心に考察してみたいが、竹内氏と違った新たな観点と『論』の論述から法相唯識の立場から死とはどういうことかについて考察したい。法相唯識は俱舎とともに性相学として八宗の基礎学として学ばれ、説明大乘と称された重要な思想である。ところが竹内氏を除いては唯識思想からの死についての言及はな

く、故にこの立場からの死への考察である本小稿にはそれなりに意義があるであろう。またあわせて日本における法相唯識の代表的学僧である貞慶が、死という場面に臨んでどう対応すべきかを説いているのかを窺い、併せて死というものを考える手がかりとしたい。

『論』(巻第三)では、まさしく「又将死、由善惡業下上身分冷触漸起」と死に行く時点に言及がある。これによれば死に行く人の身体の上あるいは下から冷の触が漸々と起こるというのである。では冷の触が起こるとはどういうことであろうか。

『論』によれば異熱心(阿頼耶識)が執受を捨す所に「冷触便生」とする。さらにこれを受け「冷触起処即是非情。雖變亦緣而不執受」と説かれる。つまり阿頼耶識が執受しなくなる部分に冷の触が起こるのであり、その部分はすでに生命無き非情であるというのである。その部分は阿頼耶識が変現し縁じてはいないが、執受しなくなっているものであり『述記』によれば器界の類であり、髪や鬚等のようなものであるという。このように阿頼耶識が執受せず、冷の触が起こった身体部分は五根ではなく器界と同様に考えられるというのである。また『論』第四には、阿頼耶識が諸根と寿と煖を執持するのであり、この識がなければ皆壊滅し死体のようなものとなる。識が無ければ瓦礫のように有情ではないともされる。以上の事から阿頼耶識が執受しなくなつた身体部分は死せる部分であり、そこには冷の触が起こると考えられている事が理解される。このように冷の触が漸々と起こり漸々と死に行くというのであるが、では完全なる

死とはいったの時点を言うのであろうか。

『瑜伽論』には「識最初託処。即名肉心。如是識於此処最初託。即從此処最後捨」とあり最初に生命が宿るのは心臓であり最後に捨されるのも心臓であると説かれる。この『瑜伽論』の心臓を最後に捨すという所説について『演秘』は二つの解釈を挙げてゐる。一つは外相の冷の触の生じると識を捨すのは前後がなく一時に心処において頓捨されるとする説。二は善を造れば下から捨し心臓に至り、次に上から捨し(悪はその逆となる)、そして最後に心臓が捨されるという説。つまり上下の差異は前相であり命終の最後は心臓を捨す事であるという説である。この後者の釈が常途の義とされる。ここで注目すべき事は、両説とも心臓が最後になるという点で一致する事である。つまり、心臓を阿頼耶識が執受しなくなり、捨した時点が真の死であると言う事になる。換言すれば心臓に冷の触が起きた時点、つまり心臓が冷えた時点をもってその人の完全なる死であると言う事になるであろう。

次に法相唯識の大学匠たる貞慶の臨終における死への配慮を見てみよう。『臨終之用意』において貞慶は死の迫つた病人には、仏像など以外のその人の心に叶わないものを見せてはならないし、法音以外の音を聞かせてはならない、また宝号でも観法でも、その人の意に応じてなさしむるべきである等々亡くなるまでの細かい指示を述べてゐる。

そして亡くなつた後も神呪等を「一時ばかり耳に唱え入るべき」とする。何故なら「おもては死する様なれども」遺体には

心が残っているか、あるいは遺体の側から魂が去っていないからであるという。また死後五〜六時間は遺体を動かしてはならないという古来からの戒めを述べる。これも遺体にしばらくは心が残っているという発想であろう。未だ心が残っている時は体を曲げる等すると当人には磐石を投げかけられる様な甚だしい苦痛であるという。従って表面的に亡くなったと見えた場合も、もし心が残っていれば身体を動かさしめる事は甚だしい苦痛になるというので戒めたものと思われる。ここで貞慶の言う表面上は死んだ様に見えても心が残っているという状態とは、先の法相唯識の概念で言えば漸々と死に行き阿頼耶識が身体のほとんどを執受しなくなり冷の触が身体のほぼ全体に起こっているが、未だ心臓が執受され生命が残っている状態であるとも理解出来よう。つまり死んだと見えても厳密には未だ死んでいない状態という事になる。このように唯識思想的にいえば漸々と死に行く人の事を思いやり、その人が真に死ぬ最後まで、その人の生命と心に対し細心の心遣いをなそうとする貞慶の姿勢が見える。またこれは貞慶のみだけではなく古き戒めという様に日本人古来の伝統ともいえよう。

以上若干の考察を行って来たがその結果、法相唯識では死についても阿頼耶識を中心として論理を展開している事が理解される。阿頼耶識が五根を執受し続けているのであるが、執受しなくなった部分には冷の触が起こる。冷の触が起こった身体部分はすでに死せる部分である。何故なら阿頼耶識が執受していない器界と同じようなものだからである。このように命終は多

時を経るのであり、それに相応して冷の触が漸々と起こる事になる。そして冷の触の起こる順は身体の上下等異なるとしても、いずれにしても阿頼耶識は最後に心臓を捨し（執受しなくなり、冷の触が起こる）、これをもって完全な死が訪れる事になる。貞慶は人が命終したと見えた後も遺体に心が残っているから神呪を耳元で唱えるべきであるとか、古い戒めとしてすぐに遺骸を動かしてはならないというのであるが、それも思想上所以無き事ではないように思われる。法相唯識の論理で言えば身体の殆ど全体に冷の触が起きながらも阿頼耶識が未だ心臓などをわずかに執受し続けている状態が有り得るからである。

法相唯識思想では、死とは身体を阿頼耶識が執受しなくなる事であると考えてよいであろう。阿頼耶識が執受しなくなった部分から漸々と冷え、最後に心臓が執受されなくなり、心臓にも冷の触が起こる事になる。この最後の心臓の冷えた時点をもって法相唯識の理論においては完全な個体の死であるという事になるのである。従って法相唯識思想から言えば脳死は人間の死ではない。

※紙面の都合により注は略す。詳しくは別の機会に譲る。

### 法然上人靈跡巡拝記に関する一考察

山本 博子

法然上人の靈跡巡拝が始められた宝暦年間以降、江戸時代に

おいても靈沢撰『円光大師御遺跡廿五箇所案内記』（明和三年刊。以下、靈沢『案内記』と略称）をはじめとして数多くの靈跡巡拝のための案内書が刊行されている。これらの中で龍谷大学図書館所蔵の『二十五靈場道案内記』は、他の案内書とは異なり豊富な内容構成であるのでこれについて考察をすすめた。この案内書は、安政四年（一八五七）正月末五日、播磨国姫路師万津御幸町松風山智宝寺檀越である松原莊百姓赤西七三郎（法名浄盛）・赤西彦左衛門により刊行され、序は安政三年冬、淀人河村氏によるものである。又、万延二年（一八六一）の法然上人六百五十回の遠忌を記念して刊行した記載が見られることから、その他の案内書の例にもれず、遠忌を記念して刊行されたもの一つであることがわかる。全体が二十五項目に分けられているが、この項目の内、数項目をとり上げ内容に触れてみたい。

「第一 念仏修行者ニ申上候事、光明遍照」には、巡拝の折の注意書が記されている。所持品については、「高声唱ふべき鉦声ハ不及申、諸道具ハ心まかせに勝手に持べし」とありその後六 points の注意書がある。「一、路銀不足の者ハ、こゝろざしを受申て順行可致事、一、仏法へはいし候者ハ無利ハ不申、悪心を捨善心をおこし正しきを第一とすべし也、一、諸国之御人様方事おそるべし、一、道中にて、むかふより来たる人様にハ左りへよけるべし、一、御貴人様ハ不及申、老人・小供又ハ多人数手足不足のもの、牛馬ともよけて待合せて行べし、一、いかなるもかんにんして差ひかへ順行いたすべし、」以上の詳細

な注意の後、更に不理屈を言つて巡拝を妨害する者があれば、その地の役所へ願ひ出た上で国元に帰り本山へも届け出るように促している。又、「第十九 國中六十余州へ順行ニ四季ニ順の事」には、各々の国の気候を雪国・半雪国・暖国・中と四区分し記号で記している。これらの注意書は、靈沢『案内記』以降、法然上人の靈跡巡拝案内書にはいずれも見られないものであり、むしろ西国三十三所巡礼手引書に見られるものである。

靈場の記載については、本書の外題によると二十五靈場のみの案内書であるかのように受け取れるが、記載はそれにとどまらず、むしろ二十五靈場のみの案内の箇所は、「第七 二十五靈場近道順行」のみである。他の例をあげると、「第五 二十五靈場并ニ四十八願所事」では、四十八ヶ所の靈場への道案内が記され、「第九 信の貴御旧跡并四十八願所」においては、関東十八檀林を含む四十八ヶ所と番外寺院の計百ヶ所が配されている。又、「第十六 四十八願所御靈場附物參詣所事」では、増上寺を最初に各靈場を記している。そして、「第十七 西国順礼二十五場并ニ名所旧跡ヲ加へ」においては、西国三十三ヶ所・二十五靈場・名所旧跡を加えて一度に巡拝する場合の順序を記し、那智山から始め再び那智山に戻る道順であつて、西国巡礼の日数に七・八日多くみればこれらすべてを巡拝できるとしている。

このように数種の靈場巡拝方法が記されているため、二種類の納札の書き方が示されている。即ち「第一 多かう文納札書やう」には、三十五靈場・四十八ヶ所の靈場巡拝のためのも

の、そして「第十八 日本御霊場へ納札書やう」には、西国霊場・二十五霊場及び名所旧跡巡拝のためのものが記されている。

以上から、この案内書は、法然上人の六百五十回の遺忌を記念して刊行されたものであるが、二十五霊場のみにとどまらず、四十八ヶ所・西国三十三ヶ所・名所旧跡をも加えた総合的とも言うべき道案内記である。そして、その内容構成は西国巡礼の手引書に類似しているところから、それらに強い影響を受けたものとみてよいであらう。

## 法然浄土教の民衆的受容の一契機

——熊谷入道蓮生の信仰を通して——

亀山 純生

法然浄土教の歴史的意義は、神祇崇拜の宗教的否定を根拠に中世社会の形成期における異端的な抵抗原理であった点に見られる。しかし、周知のように、この側面は民衆レベルで定着せず、むしろその後の法然系浄土教教団が神祇崇拜を受容した。だからこの面からは法然浄土教の固有の質は歴史の過程に埋没することになり、それだけでは法然浄土教の固有の質の、特に民衆的レベルでの日本精神的意義は無視されるのではない。そこでここでは、法然の浄土教の東国展開の媒介者として、また鎌倉幕府草創の主力基盤となった東国の弱小武士の典

型としても知られる熊谷直実（法力房蓮生）の信仰を通して、この点に一つの手掛かりを探ってみたい。

熊谷の信仰において第一に特徴的なことは、往生信仰者の平等性への強い関心である。そのことは『四十八巻伝』が伝える聞法の機会の九条兼家との平等性の主張に典型的に示される。『吾妻鑑』等が伝えるように彼の平等性志向は彼の御家人時代から顕著であり、実は、直実の出家・法然への入門の直接的背景も彼の平等性志向に関係している。ところで法然浄土教の固有の内実をなす専修念仏論は、周知のように、教学的には選択本願念仏説に基づき、それは貧富貴賤智・徳・智の有無の別なく平等な往生の保障を目指すものであった。その意味では、法然浄土教は熊谷直実の願いにびったり合致するものであり、それゆえに彼は法然の教えの言わば「本願の前の凡夫の平等性」という点を深く体得したといえる。法然門下の信不退行不退論争で彼が信不退の座についたことも、続く信心等価論を重ねあわせると、これを示すと見えよう。

第二は、彼の置き文（熊谷家文書）でも知られる迎接曼荼羅信仰や「清涼寺文書」の自筆の願文が生々しく伝える彼の上品上生への切なる思いと、法然の平等往生論によって開かれたこの願成就への確信は、『吾妻鑑』や『平家物語』が描く彼の極重悪人ぶりと照らし合わせると、法然浄土教の平等往生論が彼や民衆にとっては何より、正統的顕密浄土教のヒエラルキー的な九品往生論では絶対的に閉ざされていた上品上生、来迎往生の可能性として受け取られたことを示している。

しかし、これに関連して第三に、彼の信仰においては法然淨土教の固有の質である専修念仏論からの逸脱が顕著である。法然の手紙からは、彼が、持戒・誦経・誦呪・理観、さらには孝養の行・銅の阿字觀の行・錫杖の行等真言系の諸行往生論に傾斜していたことが窺える。また迎接曼陀羅信仰や、來迎往生の「狂信的」な予告往生への偏執、また彼の「私の儀」に対しても法然は注意し警戒している。当時の法然淨土教の困難の中核をなしていた神祇崇拜についても、蓮生は、何の疑問もなく御嶽（大峰山）を崇拜している。

これと深く結び付いているのが第四に、彼の信仰の最大眼目であり、中世初期の民衆の世界における淨土教信仰の典型的形態である、平等往生の確実な証と見られた予告往生である。『四十八卷伝』や『吾妻鑑』からは、彼の予告往生が「夢信仰共同体」を介して評判の大衆的事実となった事が窺えるが、それは蓮生が独自の淨土信仰集団を率いる民衆的淨土教のミニヒローであったことを示している。「坂東の阿弥陀はとけ」という彼の異名や、『平家物語』等における熊谷の記述の多さと具体性から指摘される彼の談義僧的性格も、これを暗示する。

これら四点は不可分であると思われる。そこには、彼の性格が関与していることもさりながら、法然淨土教の民衆的展開が孕む固有の逆説的意義が見られるのではないだろうか。つまり、熊谷入道蓮生を魅了した法然淨土教の民衆的基盤とその思想的質が平等往生論にあり、それゆえに蓮生を介してさらに民衆的基盤の拡大・法然淨土教の民衆的受容を促進するとともに

に、他方ではこの平等往生論ゆえに彼が法然系の淨土教から乖離し、その思想的質を変質させる内的契機となったのではないだろうか。

### 法然の至誠心積の成立過程

永井隆正

法然の思想形成の過程は、漢語系の遺文を中心に見れば、往生要集釈書類、東大寺三部經講説、逆修説法、選択集という展開が一般に認められている。往生要集釈書類の成立時期を後期に設定する見解もあるが、東大寺三部經講説、逆修説法、選択集という思想的發展過程についてはすべてが認めるところである。ところが、それらの遺文を個別的に見ていくと、簡単には認められない問題が出てくる。とくに東大寺三部經講説は文治六年頃に法然によってなされたであろうことは推定できるものの、現存の遺文が当時のものであるとすることは多くの疑問が残るのである。東大寺三部經講説の現存遺文には、古本漢語燈録、新本漢語燈録、寛永版、承応版等があるが、そのどれをとっても、後に成立したと考えられる選択集の文章と一致する部分が存在することである。選択集のなかでも、いわゆる存覚手沢本といわれる延書広本選択集と多くの部分で一致することである。かつて、このことをもって、広本延書選択集が略本選択集よりも、草稿本を物語る証拠であるとされる見解（石田充

之博士『選択集研究序説』が示されたが、はたしてそのような結論が導き出せるのであろうか、ここでは至誠心積の問題を取り上げて検討してみることにする。

「観無量寿経釈」に示された至誠心積は、「至誠心者、是真実心也。其相如『彼文』』という文章ではじまる。この「如『彼文』」は、勿論「観経疏」の文章を指すのであるが、新本漢語燈録で義山は「如『疏釈』』と書き換えている。それは、「観無量寿経釈」の場合、法然の至誠心積を示す前提として、「規経疏」の文章が示されていないからである。義山は「彼文」を明確にするために「疏釈」と訂正しているのである。「観無量寿経釈」に示された至誠心積は、「選択集」の文章と一致する。しかし、石田博士のようにには理解せず、この至誠心積の部分は「選択集」の文章によって、現存の「観無量寿経釈」のように書き改められたのである。その一つの理由として、「彼文」が「観無量寿経釈」には引用されていないことを示しておきたい。さらに決定的な理由を示せば、一般に草稿本と認められている廬山寺本「選択集」の至誠心積の表現である。「外現賢善精進之相内懷虚仮」の解釈として、内・外の関係を示す文章を、まず「翻外為内者祇应備出要（中略）翻内為外者亦可備出要」と書かれた文章を、一部見消にして、「翻外蓄内者祇应備出要（中略）翻内播外者亦可足出要」と書き改められていることである。ところが、「観無量寿経釈」は、訂正後の文章と全く一致するのである。また、延書広本「選択集」も訂正後の文章と全く一致するのである。もし、石田説を肯定するならば、

なぜ「観無量寿経釈」の文章を訂正し、それをまた元のよう表現したか、法然の意図を説明する必要がある。そのように見るよりも、東大寺三部経講説時の至誠心積は現存の「観無量寿経釈」に示されたものとは違っていた可能性を認めた方が自然ではないであらうか。現存の「観無量寿経釈」の成立時に「選択集」の文章で書き改められた可能性が認められるのではないであらうか。

それでは廬山寺本「選択集」の至誠心積の成立をどのように考えるかである。先に示した表現に関連するものとして、「西方指南抄」所収の「法語十八条」（第十五条）があげられる。「翻内<sub>レ</sub>矯外者、仮令外相不法、内心真実願<sub>二</sub>往生者、可<sub>レ</sub>遂往生也」という「大論」の文とされるものを根拠にして、「外顯<sub>二</sub>愚惡懈怠之形、内住<sub>二</sub>賢善精進之念、修<sub>二</sub>行之者、雖<sub>二</sub>一時一念、其行<sub>レ</sub>虚、必得<sub>二</sub>往生、<sub>一</sub>』という解釈を示している。これは、廬山寺本の「翻外蓄内」「翻内播外」という内容を形づくる可能性をもっている文章である。（拙稿「廬山寺本『選択集』における至誠心積について」、『印仏研』三六巻参照）。またこの第十五条の成立も、「選択集」以前に設定できるからである（拙稿「五番相對の成立過程」、『印仏研』四一巻参照）。漢語系の遺文に対応して和語系遺文の成立過程を述べなければならぬが、別稿に改めて考察したい。

## 『総料簡章私記』について

後藤 康夫

中国唯識の慈恩大師基（六三二～六八二）は「百本の論師」と言われる程数多くの註釈書を著わした玄奘（六〇二～六六四）の齋した新訳を中心とした中国における唯識教学を大成した唐代の学僧である。彼の代表的な著作の中でも『大乘法苑義林章』七巻は、経論の註釈書でなく自己の唯識大系を示した独自の立場で書かれた極めて稀な著述である。この『義林章』は、唯識觀を説いた「唯識章」真俗二諦を説いた「二諦章」等「章」とに個別の問題を中心に纏められた一書であるために、全体の構成上各章の順序配列には必然性がなく随意に「章」の挿入・削除の可能性をもった書物である。このような『義林章』には古くより文献上の問題を孕んでいた①が、慈恩教学を示す一書に位置づけられている。

この慈恩の著作に対しては、多くの末註書が作られ中国・日本の東アジアにおける唯識思想の展開を跡付けることができよう。『義林章』も例外ではなく幾つもの重要な註釈及び解釈書がある。殊に、日本での展開は奈良期における全体の研究、平安期における『私記』②と言う著述形態を通した個別の研究（各章）に見受けられるように活発に成されてきた。その中の一書に教えてもよいのが『総料簡章私記』であろう。『総料簡

章』とは、教体論・六合積等をはじめとして諸の教・業・宗・体・名について述べた『義林章』の一章であり、本書がその積書の一つである。この「総料簡章」については、従来註釈・解積の類が確認されておらず僅かに『本文抄』等記載による断簡のみで散佚したものと見なされてきたようである。しかし、全体ではないもののある纏まった部分が『南都論草』に存していたわけである。もともと『総料簡章私記』には、八巻本や六巻本があり『総料簡章八巻私記』或いは『総料簡章六巻私記』と呼ばれており、他に『総料簡短釈』『総聊簡問答』、また作者名を付して『総料簡安泰私記』等と言われる幾書かが存在していたようである。本書は、『本文抄』及び『同学鈔』等により平安中期の学僧明憲（九四一～一〇二二）の『総料簡章私記』以下『八巻私記』と別称する）と推定されるものである。現存する『八巻私記』は、「総料簡章」中の「普為乗教」と言う一段に対する積の部分であり、これは三時教判に関連して普く一切乗の者に教えを被らせる法門の「普為乗教」説を探る上でも貴重な書である③。併せて、この部分が慧沼（六四八～七一四）の『了義灯』中の「普為乗教」に闡説しているために一部『了義灯』への解釈をも兼ねていることになる。

『八巻私記』では主に「普為乗教」の中でも「普為發趣一切乗」に焦点を絞って論述している。つまり「普為」については〈教の普為〉、〈機の普為〉の二普為があるが、これは主として〈機の普為〉を論じていることになる。即ち、第三時教の唯識教学が一体何処まで有情に益を被らせることができるのかを問

う論議であり、「一切乘」が三乗なのか或いは五乗まで及ぶのかと言う機根に対する解釈を窺うことができるものである。結論的に言えば、ここでの「一切乘」とは正機に約して菩薩種性や不定種姓（声・縁・縁・縁・縁）の三乗の者を指し、傍機に約して人天乘や趣寂乘も各々の益を被るとし、さらにそれらをめぐる諸点を論述している。この場合、正機が菩薩種性や不定種姓（漸悟の菩薩）の三乗人を指している点は定判に沿った解釈である。しかし、正・傍二機に区別して「普為発趣一切乗」の意味を尋ねることは、大乘仏教としての唯識教学の意義を確認するはたらきを持つものである。このように『総判簡章私記』は有情の機根についての普為を論じることには特徴があり、このような観点よりしても部分的であれ従来不明であったこの時期の唯識思想を探る一書となるものであろう。

①渡邊隆生「『大乘法苑義林章』に関する文献上の問題」、『仏教学研究』25・26昭和四三年五月）②結城令聞「日本の唯識研究史上における私記時代の設定について」、『印仏研究』23―2昭和五〇年三月）③拙稿「日本唯識における「普為乗教」説について―奈良・平安期―」、『印仏研究』40―2平成四年三月）

## 親鸞における聖徳太子の仏道

柳 瀬 彰 弘

親鸞に於ける聖徳太子に関する事柄は、妻惠信尼が書き示し

た「惠信尼消息」の中で、「九十五日のあか月、聖徳太子の文をむすびて、示現にあずからせ給いて候いければ」と述べられている事と、親鸞晩年の「一連の著作がある。このことは、換言すれば親鸞の回心から生涯にわたって貫かれた事柄、すなわち親鸞の仏道に於いて潜在的に培かれたものと言ってよからう。この旨を基盤として、親鸞が太子を如何に了受し、また太子が実践した仏道をどのように領いたか、聊か私見を述べてみたいと思う。

太子の仏教理解を端的に示すものとしては『法華経』・『維摩経』・『勝鬘経』のおおの義疏、すなわち「三経義疏」がある。これらの義疏について、太子の真作・偽作かの論争が未だ決着をみないが、親鸞に於いては「用明天皇の胤子にて、聖徳太子とおはします、法華勝鬘維摩等、大乘の義疏を製記せり」と語る如く太子が製作されたものと解している。親鸞が「三経義疏」の中で『勝鬘経』のみ特視していることが、次の和讃をはじめとして、他に六首の和讃を教えることからでも窺い知れる。

十一、

聖徳太子印度にては

勝鬘夫人とむまれしむ

中夏・晨旦にあらわれて

惠思禪師とまふしけり

卅九、

佛子勝鬘のたまはく

百済高麗任那新羅

有情のありさまごとごとく

貪狼のころさかりなり

四十三、

佛子勝鬘うやまいて  
梵釈四王龍神等  
十方諸佛を奉請す  
一切護法まもるべし

南無救世観音大菩薩  
南無皇太子勝鬘比丘  
哀愍覆護我  
願佛常授受

皇太子佛子勝鬘

『勝鬘經義疏』の思想を物語るものとして、三つの点に注目したい。第一に太子は『勝鬘經』全体の分章科段について、先学の釈経者を尊重しつつ独自の説を打ち出している。その中で本經典の中心に位置づけられるものと考えられる行善について説く第一歎仏眞実功德章から第五一乗章までを二つに分け、前三つを自行行、後二つを他分行と見定めたことである。第二に「夫勝鬘者本是不可思議、何知如来分身、或是法雲大土」、「勝鬘本是不可思議、但迹在七地」と述べ、勝鬘を単なる一在家仏教者とみるのではなく、ここに本迹一円の思想を見出ししている。第三に「明惣取能生授受所生五乘、皆入一乘」と語り一切衆生をあますことなく授受して、常住法身の一果に帰入させるという一乗因果常住の理を説示したのである。これらのことから考えると、この經典の教説は仏自らが勝鬘という一在家の女性に身を変えて、一切衆生を救済しようとするものである。

『勝鬘經』の根本思想を本迹一円の理と見定め、それを貫ぬくものこそ一乗因果常住の理と了受した太子の仏教理解は、正しく法身常住の仏に南無することすなわち帰依に於いて具現されるのである。而して、親鸞が「行卷」の「一乗海釈」に於いて

て、自釈のかたちをとりながら『勝鬘經』を引用した背景が窺い知れるのである。また、『勝鬘經』の教説を通して太子の仏教を見出し得たことは、非僧非俗・肉食妻帯を實踐した親鸞にとって、大きな支えとなったにちがいない。

注

(1) 一連の著作とは、『尊號眞像銘文』所収の文、『正像末和讚』（草稿本）の二首、『文明開版本』の十一首、『皇太子聖徳奉讚』七十五首、『大日本國聖徳太子奉讚』百十四首、『上宮太子御記』である。

(2) 『維摩經義疏』・『法華經義疏』については、太子が製作した由のみ語っている。

### 近代眞宗教学の意義について

藤原正寿

今私が近代眞宗教学の意義を尋ねることは、ここに眞に宗教が宗教たり得る意義を開示していった、という確かな動きがあるように思われるからである。それを私は、清沢満之を先驅とするいわゆる精神主義運動を、展開していった人々の上に見ることである。これらの人々により開示された宗教の持つ意味を、浩浩洞ということにおいて確かめてみたい。浩浩洞とは、もとより満之のもとに集った者たちによる共同生活の場の名称である。しかしながらこの浩浩洞という名が示すものは、単な

る限定された場を示す名称ということに止まらない。満之が『歎異抄』を掘り起こすことよって勝ち取った信仰の内実を具体的に内容つけるものであり、またその信仰に触れたものの精神的な支柱であり、かつその信仰の源泉であると理解する。当時浩々洞の特色は、『談論と高笑の処』と評された。そこに、清沢満之を中心にこのような生き生きとした対話と、その事による連体感が在ったからであろう。これは、満之が『歎異抄』を掘り起こすことに依って獲得した信念が、浩々洞という共同体の場を持つことに依って具体化し、血肉化していったことを示している。それゆえに浩々洞とは、単に一時代における私塾の一つということに止まらず、現代を生きる我々にとっても、親鸞の開顕した仏道に参入する道しるべとして、大きな意義を持つものと言えるであろう。満之は『歎異抄』について、一切註釈のようなものは遺していない。しかし満之が『歎異抄』から学び取ったことは、「ソクラテス」と題した論文に明らかのように、『歎異抄』という書物の知的な理解、ということでは決してない。『歎異抄』という書物が浮き彫りにしている、親鸞と門弟であるいは、著者である唯円との間に生きて用いられている、信仰そのものを掘りおこしているのである。生活の只中に於いて、生そのものに自覚的になることが、法が生きて用いられているという救済の事実にはならない、ということを感じ得たのである。法が活きて用らく、換言すれば信仰を獲得、あるいは救済されるということは、個人的内面的自覚に止まらず、自己の存在の事実にも自覚的になる歩みをたまたますることに於い

て、公性を持つ場を共有する。この意味に於いて、僧伽と言ふべきものが浩々洞という場に、具現しているといつていいように思ふ事である。浩々洞とは、『歎異抄』を発掘する事に於いて、いわば歴史の中に埋もれかけていた親鸞の明らかにした仏道の内実を時代を越えて、浩々洞として具体的場を開く事に依って、再顕揚したということであろう。真宗のひいては、仏教の伝統というものは、ただ漫然と今の我々まで連続してきているのではない。宗教とは、その歴史の大部分に於いて、曾我がいうように、固定化した、形骸化したものとして存在する。そして時の權威と結びつくことに依って、むしろかえって、宗教そのものの生命を疎外するようなものとして機能しているのである。真宗の歴史に於いても、法然の念仏集団への弾圧があり、さらには満之を先駆とする浩々洞の精神に連なる人々の上起るいわゆる異安心事件がそこに横わっている。しかもこれらは、決して単なる過去の出来事ではない。このような宗教を支えているのが実は、我々がその根に持っている習俗的意識であるからである。浩々洞の名が示すものは、このような意識を内から破る力用とその系譜であるといつてもいいのではないだろうか。浩々洞について学ぶということとは、過去の偉業として、称え、その上にあぐらをかくことではなく、自らもその歎異の系譜に連なり、真宗の真義を証していくことである。

鈴木大拙博士論

——「即非の論理」とは何か——

和田 真二

鈴木大拙博士のその人と思想を考察するにあたり、「即非の論理」の問題は最重要素と云わねばならない。何故かと云うにそれが凡そ一世紀を生きた博士の生涯を貫く思想として位置付けられるからである。今云うところの「即非の論理」が世に公表されたのは昭和十九年に刊行になった『日本の靈性』に於てである。

『即非の論理』と云うのは、博士が『金剛經』の中心思想を取り上げて、これを禪の思想方面から検討を加える中で述べられたものである。『金剛經』の第十三節に次の如き一節がある。即ち、

「仏説般若波羅蜜、即非般若波羅蜜。是名般若波羅蜜。」と。

これを述べ書きにすると「仏の説き給う般若波羅蜜というのは、即ち般若波羅蜜ではない。それで般若波羅蜜と名づけるのである」となる。博士はこれを公式化して、次の如く、

AはAだと云うのは、

AはAでない、

故に、AはAである。と云う。

この論理形式を名づけて『即非の論理』と云っている。「これが般若系思想の根幹をなしている論理であって、禪の公案を解く鍵なのである。」とも云っている。さらに博士は、肯定が否定で、否定が肯定だとする考えは一般的思考の範疇に入っていない。従って非合理である。が、そのように否定を媒介にして、始めて肯定に入るのが、本物の物の見方で、これが般若論理の性格であると示唆するのである。

これはすでに論理の問題ではなく経験の問題である、と考える。だから博士の云われるように「般若の論理は靈性の論理であるから、これを体認するには、横超の経験がなくてはならぬ」のである。

また、「即非の論理」は知的に了解されるのではなく、經驗的に了解されねばならない、と考える。従って「即非の論理」は博士における宗教的体験の表証と云うことができると思う。

次に、宗教的經驗を中心に置く博士の思想の背景をなすものとして、その仏教觀兼ねてその經典觀について少し触れておく必要がある。学者の指摘するところによれば、博士を「点の思想家」と呼び、博士の「さまざまな思想的な掘り下げも、つまるところは、かの「さとり」の問題を掘り下げる営みの一部にはかならないのである。……その生涯をかけて、かの「さとり」という一点を掘り下げた人であるとしなければならぬ。」と評している。「さとり」とは言うまでもなく仏陀積尊の「正覺」を云うのである。

博士自らも「仏教を学び、かつ理解するにあたり、何か困難

にぶつかった時には、われわれはいつでも、仏陀の「悟り」の体験にその究極の解決を求めなければならない。」と云って、宗教経験がその思想の中心を形成していることを述べている。博士を語る上にこの事柄は決して忘れてはならないと思う。

一方、經典の見方について、博士は「経の内容は印度の仏教徒の心に経験せられた事実の率直な叙述である。かれらの直観知による宗教生活直叙である。この様な叙述は論理的には支持しがたいもの、或はあり得ないものであるかもしれぬ、が併し、經典は仏教徒の心に閃めきわたった事実若しくは経験を決して見失ってはいない。」と述べ、宗教経験の事実の重要性を重ねて強調している。

まとめ

即非の論理とは博士の宗教的体験の論理的表証であるから、それを了解するには博士のその人と思想の両面から考察する必要がある。

即非の論理は宗教的体験の上にたつから、そこには自己自らの宗教的体験が要求されている。(注は都合上、すべて略した)

## 親鸞の化土往生思想(二)

武田 晋

親鸞の化土往生の思想は、従来とは異なる化土観がみられる。その化土往生思想の源流から親鸞独自の展開を中心に化土

往生思想の一端を窺いたい。

『無量寿経』における往生思想をみるに、サンسكريット本からすると浄土に生まれる表現には二種類の生まれ方があり、一つは「蓮華の内奥の住処に住む」という表現、もう一つは「蓮華の中に結跏趺坐して現れる」というものである。この二つの生まれ方は本来「化生」と表現されたが、「内奥の住処」に生まれるという表現が「胎生」と訳出されたと思われる。法華経等では往生はすべて四生のなかの化生である。また、三輩往生は諸異本に見られるが、初期『無量寿経』では化土往生は三輩段において説かれている(三輩往生と相当する願文があるのは『大阿弥陀経』のみ)が、後期『無量寿経』では三輩と別に説かれるようになる。これは本願文が独立に発達したからだと考えられる。『無量寿経』の第十八・十九・二十願について、加藤佛眼氏は『王本願論』に「この三願のみに通じて「十方衆生」の句があり、且つまたこの三願のみに夫々にしかも相異なる、行・信の因、及び証果、が述べ替わられている。」この願文の当相によりてこれを惟へば三願各生はまさに不動のことなる」と述べている。

七祖の上においても龍樹は信疑得失を示され、曇鸞は含華の失をし、また源信は雜行のものは執心不牢固にして化土に生ずとしていた。法然は善導大師の意により第十九願に諸行と念仏を説くのは諸行を廢して念仏を立てる為とするが、化土については論究されず、専修は極楽、雜修は憍慢国に生まれるとするのみである。法然門下においては、隆寛が『極楽浄土宗義』に

「大経の中の疑心願生の者の所住の宮殿、観経中九品行者の所生の蓮胎とも是願力所変の辺地なり此処は報土に撰すべきなり。智願力を以て莊嚴する所なるが故に。又是本願所成の国土の辺地なるが故に。」と述べ、また『自力他力事』には極楽の「ほとり」と化土を報土中に化土と表現し辺地権説として説かれてるのが特徴である。

親鸞は『愚禿鈔』に善導の『法事讃』の三往生により難思議往生は『大経』の宗、双樹林下往生は『観経』の宗、難思往生は『弥陀経』の宗として三経と第十八・十九・二十願の三願と三往生を分別している。また『観経』の「即便往生」の言葉を分釈して、即往生⇨難思議往生⇨真実報土往生、便往生は⇨双樹林下往生・難思往生⇨化土往生として三種往生の価値批判をなされている。それは因の真仮と果の得失とを対弁することによって真仮廢立を一層明らかにし、仮をさって真に就かしめるために他ならない。「真仏土巻」の真仮対弁の釈には、現実の衆生は仏智を知らず、第十九・二十願により往生を願うのが殆どで、この願生者に適應して示されたのが化土であり、仮門に誓われた誓願をも大悲の願とみなし、その仮の誓願仏土を真実誘引へのものと一方では見ているのである。また化土とは、四種の仏土（法身土・報身土・応身土・化身土）の中の報身土に三種（弥陀・釈迦・十方）、その弥陀の報土の中に報土と化土を見られている。では、親鸞は胎化段と第十九・二十願をどう関連せしめたのであろうか。『無量寿経』の胎化段の胎生をあかす文を三段に分けると「以疑惑心、修諸功德」の「修諸功

徳」と「然猶信罪福、修習善本」の「修習善本」は別なる内容と見る事ができる。親鸞はここに着目したのではなからうか。まず、「発菩提心修諸功德至心発願欲生」は第十九願の機。「聞我名号保念我国植諸徳本至心廻向欲生」は第二十願の機。明信仏智の機を第十八願にそれぞれ配したと思われる。

以上、化土往生思想は初期（無量寿経）では三輩を中心に説かれていたものが、後期になると経全体の問題として展開し、その胎化段と願文を対応させて真仮を見出したのは親鸞の己証といえよう。

### 親鸞における真門と弘願

紅 棗 英 顕

親鸞は法然の諸行を廢した念仏一行専修の主張を継承し、更にその他力義を徹底せしめて、念仏の中においても二十願の自力真門念仏を簡出し、念仏の自力（真門）・他力（弘願）を明確に分別しているのである。

ところが近年、念仏実践の問題等により、従来は方便仮門として、廃されるべきものとされた二十願の真門念仏に、十八願の他力真実信心に至らしめるはたらきがあるという考えから、真門念仏の実践を強調する意見が生じているのである。

本稿ではこの点について考察し、親鸞の意のあるところを窺いたいと思う。

上述のように親鸞は念仏の自力（真門）他力（弘願）の分別を明確にしているのではあるが、『浄土和讃』の二十願・真門念仏を述べるところに「定散自力の称名は果遂のちかひに帰してこそおしへざれども自然に真如の門に転入する」と述べ、その「果遂のちかひ」の左訓（専修寺本）に「しりきのこゝろにてみやうこうをとなへたるをはつひにはたしとけむとちかひたまふなり」と述べてあり、また『九願文』に二十願文を説明して「コノグワンハジリキノ念仏ノモノツイニムマレシメントナリケンデヤウシヤウノグワントイフ」と述べてある。これらの文においては二十願の力用により、自力念仏を修することこそがあたかも真信心への道であるかのように窺われるのである。しかし周知のように親鸞は「化土巻」には「凡そ大小聖人、一切善人、本願の嘉号をもて己が善根とするが故に、信を生ずること能はず、仏智を了らず」と述べ、そしてとくに『正像末和讃』誠疑讃には「仏智の不思議をうたがいて自力の称念このむゆへ辺地・懈慢にとどまりて仏恩報ずるこゝろなし」、「自力称名のひとはみな如来の本願信ぜねばうたがふつみのふかきゆへ七宝の獄にぞいましむる」等と述べて、自力の真門念仏を厳しくいましめているのである。

このように親鸞において真門念仏について真信心（弘願）への道であるとして、策励する面とあくまでも廃すべきものとする一見相矛盾する二面がみられるようであるのである。

しかしこの問題を扱う上で大変重要なことは、「化土巻」三願転入の文に親鸞が「然るに今特に方便の真門を出でて、選択

の願海に転入せり、速やかに難思往生を離れて難思議往生を遂げんと欲す。果遂之誓い良に由へ有る哉」と述べているように、親鸞自身は二十願の方便真門をすでに離れて、弘願に転入したという自覚の上で「果遂之誓い良に由へ有る哉」と以前真門自力の念仏の域にあった自分が二十願の果遂之誓の誘引により真実弘願に転入したのであるということを通じて振り返って述べていることである。上述した『浄土和讃』の二十願・真門念仏を述べるところ「果遂のちかひ」の左訓や『九願文』の二十願の説明の意もこれと同様の意であり、真信心への道として真門念仏を策励するものではなからう。上引の『正像末和讃』誠疑讃にもみられるように、真門念仏を化土にしか往生できなまいましめたのが親鸞なのである。

『末燈鈔』一に「仏恩のふかきことは、懈慢辺地に往生し、疑城胎宮に往生するだにも、弥陀の御ちかひのなかに、第十九願・第廿の願の御あわれみにてこそ、不可思議のたのしみにあふことにて候へ。仏恩のふかきことそのきわもなし」とある。上引の「果遂のちかひ」の左訓に「つひにはたしとけむとちかひたまふなり」とあるのはたとえ化土に往生しても、つひには真実報土に往生せしめるというのが、願意ということではあるが、抑も果遂とは三生果遂説があるように一生の事に限られるのではなく、化土往生をいましめ、真実報土の往生をすすめたのが親鸞であるから、真門を真実への道とすすめたのではなく、方便假門としての権用の義は認めつつも、所詮廃すべきものとしたとみるべきであらう。

## 『顕浄土真実教行証文類』後序について

杉岡孝紀

親鸞の名著である『顕浄土真実教行証文類』（以下『教行証文類』と略称）に於ける、所謂「後序」とは、「化身土文類」の終わりに於いて、『論語』からの引文との間に、およそ一行をあけて記されている（坂東本）。「竊以」以下、最後の『華嚴經』引文までの部分を指して言う。しかし当該部分には、「顕浄土真実教行証文類序」（総序）と「顕浄土真実信文類序」（別序）のような、「序」という標示は存在しない。親鸞自身には、三序という標示はないのである。では、『教行証文類』に三つの序があることに着眼し、やがてそれが「総・別・後」という呼称を生み出していく起因をなす如き確認をしたのは誰か。それは存覚の『六要鈔』を嚆矢とすると言われる。

存覚は『教行証文類』全体を、序分・正宗分・流通分の三分科法によって明らかにしようとしている。その意味で、序分は唯一つ、「顕浄土真実教行証文類序」の一段以外にはないと捉えられる。そしてその「序」の性格は、次序・由序に選ぶ述序であると規定されている。が、しかし同時にまた存覚は、一部著作の中間に序をおくという形式的特殊性をもつ「信文類序」の存在に着眼することより、「序」に「総・別」の呼応関係を見出しているのである。二つの序は共に同一性格の述序である

と理解されるわけである。しかし、「竊以」以下の部分の位置づけについては、「流通分」であると述べている。では、当該部分が「後序」と呼称されたのは何時頃からであろうか。

先哲の『教行証文類』の註釈書を窺うに、「後序」の呼称は慧雲の『教行信証鈔』に見ることがができる。しかし、何故「後序」と称するのか、という説明はそこにはない。この著が書かれた千六百年代後半頃には、「後序」の呼称が用いられていたと見ることもできるのであるが、それは宗学上強力な主張となるには至っていない。例えば、智運の『教行信証樹心録』は、当該部分を「縁起」と位置付けている。又、『樹心録』の説に従うものとして、宣明の『教行信証講義』や鳳嶺の『広文類聞記』等がある。更に、深励の『教行信証講義』では「結勸」、道隱の『教行信証略讀』や興隆の『教行信証徴決』等では「後述」とされている。かくして様々な呼称が用いられているのであるが、その後の諸説を見ても、「後序」の呼称が定着したわけではない。大正に刊行された山辺習学・赤沼智善共著の『教行信証講義』では、『六要鈔』の説示に従って、全体を「序・正・流通」の三分科法を用いて明かそうとしつつ、同時に当該部分を「後序」と呼んでいる。しかしながら、そこには「流通分」と「後序」との間の内面関係については講義されていない。最近では、金子大栄『教行信証講読』、桐深順忍『教行信証に聞く』、星野元豊『講解教行信証』では、共に「後序」とされている。

以上、「竊以」以下の呼称は、「後序」「縁起」「結勸」「後述」

等と様々であった。そして「後序」の呼称が用いられている場合、何故「後序」と呼称するのかという説明が十分にはされていない。更に、注意したいのは、「後序」とすると、「序」のもつ意味は述序としてではなく、むしろ由序と把握されている場合がほとんどであるという点である。

ところで従来、所謂「後序」研究者の中心的な課題はそこに見るいくつかの史的な問題にあった。しかしそれら史的な問題は、この「竊以」以下の一段の『教行証文類』に於ける位置づけが厳しい確かめを以て明らかにされてこそ、はじめて解決されるべき事柄なのではないであろうか。何故ならば、当該部分は序であるか否か、又序であるとして、その序は由序か述序か、という理解の違いによって、史的問題の解釈も大きく変わってくるように思われるからである。かくして、今日では既存在されている「後序」の呼称とその位置づけは問い直されねばならないのではないか。

### 歎異抄における悪の問題

西田 真因

歎異抄においては悪の問題が重要である。(『阿弥陀仏』の本願は「罪悪深重煩惱熾盛の衆生のための願(第一章)」といわれるように、善人のための願ではなく悪人のための願であるとされているからである。そこで、その悪とはどういう悪なの

であるかということが問題となる。しかし、歎異抄では悪という言葉はいろいろつかわれているが、その概念規定は表層的にはない。いわば深層の意味脈のなかに隠れている。そこでその概念を確定していくためには、その言葉のつかわれている意味脈 context、意味場 champ sémantique との関係で考察しなければならぬ。最近、歴史学や社会学的な視座から悪人は当時の社会的被差別者であるという指摘もなされてきた。しかし、真宗の教学の立場では悪人は自覚の悪人である。これはうごかないところであろう。しかしそれは明晰かつ判明な概念規定とはいえないとおもう。そこでわたしは信心の教学の立場からこの悪人という概念の差異をあきらかにしたいと考える。

ところで、悪人に廣して、第三条には二つの命題がある。第一は「善人なをもて往生をとぐ、いはんや悪人をや」という命題であり、第二は「悪人なを往生す、いかにいはいはんや善人をや」という命題である(引用底本は岩波文庫本。以下同じ)。第二の命題は「世のひとつねにいはいく」といわれているところからみれば「世のひと」の命題である。第一の命題は親鸞の命題である。いま考察のつこう上、第一の命題をA命題と名づけ、第二の命題をB命題と名づける。

はじめに「世のひと」のB命題における悪について考える。

悪は仏教の伝統でいえば殺生・偷盜・邪淫・妄語・飲酒の五悪、あるいは殺生・偷盜・邪淫・妄語・綺語・悪口・両舌・貪欲・瞋恚・愚癡の十悪等々の概念で考えられてきた。また、『仏説無量寿経』では①母を殺すこと、②父を殺すこと、③聖者を

殺すこと、④仏を傷つけること、⑤教団を破壊することの五逆罪や仏教の真理をそしる誹謗正法罪等々の概念で考えられている。これら仏教経典のなかの悪と日本の社会での悪とはかならずしも一致しないであろうが、しかし殺生・偷盜・邪淫・悪口等はお酒を飲むとか、殺生して肉を食べるとかを悪としている。当時、造悪無碍と批判されたときの悪の内容はそれらと類似しているであろう。

また伝統的には、この悪は殺生・偷盜・邪淫の身体的悪行為、妄語・綺語・悪口・両舌の言語的行為、貪欲・瞋恚・愚癡の心的行為の三つに悪の行為の範疇が分けられている。——「五逆誹謗正法」では悪の行為の対象が出てきている。つまり、父、母、阿羅漢、仏陀、教団、正法等の対象である——。この範疇の設定の際のメルクマールは身体、言葉、心内の三つである。わたしはこの範疇の設定のしかたでは歎異抄のこの第三条の弁証のなかの悪はとらえられないと考えると同時に、この第三条のA命題とB命題を設定した親鸞の深層の思考回路には、それは文字化されていないけれども、二つの範疇が設定されていると直観する。その隠れた二つの範疇を、わたしは〈対人関係〉という範疇と〈対仏関係〉という範疇として言語化することにしている。この二つの範疇の設定によって考えてみると、B命題の悪人は〈対人関係〉における悪である。

A命題における悪人は「自力のこゝろをひるがへして、他力

をたのみたてまつ」（第三条）の人であり、「日ごろ本願他力真宗をしらざるひと、弥陀の智慧をたまはりて、日ごろこゝろにては、往生かなふべからずとおもひて、もとのこゝろをひきかへて、本願をたのみまいらす」（第十六条）廻心のひとである。この悪人の意味場は廻心の信心空間である。したがって、その悪は廻心によってひらかれた信心空間における悪であって、それは〈対仏関係〉における悪である。その悪は、阿弥陀仏の国への往生において、自己の能力を恃む〈自力〉の心から弥陀を憑む〈他力〉の心へと転じた廻心の時に信じられる悪である。どれだけの善行を積めば往生できるのかを知らないにもかかわらず何らかの善行を積んで往生しようと考えているのかをかかわらず何らかの善行を積んで往生しようと考えているのかをかかわらず何らかの善行を積んで往生しようと考えるのかを知らないにもかかわらず自分が往生の資格を積むことができると考えているその心の〈傲慢〉、それは〈阿弥陀仏〉に対する〈思い上がり〉であり、〈自己高貴〉である。——これは伝統的な範疇でいえば「意業」つまり心的行為であるが、単に心的行為とだけでは意味が不十分である。それは〈対人関係〉における〈思い上がり〉や〈自己高貴〉と同質ではない。それは範疇が本質的に違うからである。〈対人関係〉の悪は〈行為の悪〉であり、〈対仏関係〉の悪は〈存在の悪〉である。

結論的にいえば、B命題の悪人は〈対人関係〉における悪人であって、主として殺生・偷盜・邪淫・悪口等の罪を犯した悪人であろう。しかし、A命題における悪人は〈対仏関係〉の悪

人であつて、それは〈阿弥陀仏〉に対して「思いがり」・「自己高貴」・〈橋慢〉の罪を犯している悪人である。したがって記号論的にいえば significant がおなじ悪人であってもその significant が全く違うのである。A 命題の深層の意味系譜は歎異抄の信心の教学の context におけるそれであり、B 命題の深層の意味系譜は「世のひと」つまり普通世間の意味系譜のそれである。

### 『末燈鈔』随信房宛書簡につきて

徳 永 大 信

親鸞滅後、廟堂を中心に真宗教団が誕生した。覚如は、進んで著述の上で教法をすすめていった。一三二六年覚如は『執持鈔』をあらわす。親鸞滅後六五年目である。この第一条は、実は『末燈鈔』第一通（親鸞七十九歳、現在する消息中、一番新しい）とほとんど文が同じになっている。ついで五年後の親鸞滅後七十年に『口伝鈔』が出ている。そのあと、二年に、覚如上人の次男從覚が『末燈鈔』を編集した。親鸞滅後七十二年目である。特にこの二本は「本願寺聖人」の名のもとに書き綴られていた。ひとつの血脈を感じしめるものがある。

『歎異抄』は親鸞滅後二十七年に、同心行者の不審を散ぜんが為に書かれた。それは、同一の信心ということで、たまわりたる信心ということの後序が一貫していることから知られる。

『末燈鈔』随信房宛書簡の冒頭に

御たすねそうろうことは、弥陀他力の回向の誓願にあいたてまつりて、真実の信心をたまわりてよるごぶこころのさだまるとき、撰取してすてられまいらせざるゆえに、金剛心になるときを、正定聚のくらしいに住すともうす。

とある。この随信房宛の消息は、年時が書いてないが、有力な門弟であった性信と真仏の手紙に、随信宛の内容とほぼ一致するものがある。正嘉六年十月十日の日付で兩人に送っておられる。よほど重要な事柄であったからであろう。真仏房宛には「則我善親友」の文が中心となり、性信宛は正定聚、等正覚、弥勒とおなじ文が誌されている。

おそらく十一月二十五日の随信房宛の書簡は、内容的にみても、正嘉六年、もしくは二年と考えられる。それは、親鸞八十五歳の時である。善鸞事件の翌年である。便同弥勒、如来等同といわれることは、阿弥陀仏の救済の絶対平等性を表す言葉である。

親鸞八十五歳に書かれた『一念多念文意』に、  
すなわち往生すとのたまえるは、正定聚のくらしいにさだまるを、不退転に住すとのたまえるなり。このくらしいにさだまりぬれば、かならず無上大涅槃にいたるべき身となる  
と言っている。

八十五歳の『正像未和讃』夢告讃の冒頭に

弥陀の本願信すべし（康元二歳）丁巳二月九日夜寅時夢告云く

弥陀の本願信すべし

本願信するひとはみな  
撰取不捨の利益にて

無上覚をばさるとるなり

と感得されている。

この御ふみぬしの御名は、随信房とおおせられそうらわば、めでとうそうらうべし。

この手紙は、かなり丁重な敬語を使つてある。ここのとこの現代語訳を、随信という法名を親鸞からもらつたと訳されているものもあるし、随信房を代表して親鸞に不審を正した随信の名を親鸞がたたえた訳し方とがあるようであるが、いずれにしても仏教、仏願、仏意に随順したとみる仏弟子の姿と見ることが出来る。

親鸞の手紙には、教導者としての一面と、批判きわまらないきびしき書き方、經典を引用して説明する学僧としてのイメージといろいろであるが、なかでも、この手紙にある「ちからおよびぬことなり」の語感、八十五歳に示される愚禿鈔にみる仏教一代批判にも類似してみえる。

関東教団の異義に対処して書かれた消息の内容と『信巻』の宿紙の問題もこの頃のこととして論じられなければならないだろう。

最後に、親鸞が何を問題として、何から解放されようとしたのか。他力の信は、ものから言えは本願力、すがたから言えは無義為義、はたらきから言えは、撰取不捨である。『正像末和讃』の中に書かれた「自然法爾の文」と、よしあしの文字

をもしらぬの一首を名利に人師をこのむの一首は、真の仏弟子としての述懐となっている。

## 日蓮聖人における食の体系の課題(2)

——酒の受容について——

### 目黒 ぎよ

日蓮の遺文には食品の供養が具に示され、酒の名も屢々見える。また酒に関する事例もあり、単に酒を多く嗜んだと考えられ勝な点が巷間にはある。今回は遺文中の実態を拝し、日蓮の酒に対する観念を考察する。

經典にはまた周知の如く、不飲酒戒、酤酒生罪戒、酒の失。等々仏子の飲酒の戒が示され、時に酒の許容も説かれ、諸先生の研究書も多く、学ばせて頂いている。更に日蓮の戒に対する観念をも後述し、併せ考えたい。

日蓮は十二歳で清燈寺に入門。数多の仏教書を学び法華経が最勝經典と結論し、三十二歳で立教開示した。以後法華経を色説し、成仏への道を天台の摩訶止観第五の法華経究極の観心の法門、一念三千の理法から事の一念三千の教義を明らかにし、南無妙法蓮華経の題目受持を仏道修行と説き、我々凡夫に対しては「一念三千を知らざるものには仏大慈悲を起し、五字のうちこの珠をつゝみ、末代幼稚の頸にかけさしめたまう」『観心本尊抄』定遺七二〇頁に示す。

次に日蓮の戒に対する觀念にふれると、茂田井教亭先生は「聖人の戒を問題にした遺文は極めて少なく、あつても善の語彙のみで詳細な説明はない」「仏教における戒の問題」へ日蓮聖人における戒の問題「三四八頁」とある。その意味では二十一歳の書『戒體即身成佛義』定遺一頁の録内御書。また二十二歳の録外御書『戒法門』定遺一九三五頁がある。なお茂田井先生は「特に日蓮における」という場合、聖人独自の法華信仰を確立してからで、開宗以前は問題としない」とされる。次の『頭誦法鈔』は四十二歳身延曾存であり、八大地獄第四叫喚地獄の飲酒の墮地獄の様相を示し、『大智度論』の三十六の失。『梵網經盧舍那仏説菩薩心地戒品第十卷下』における酤酒生罪戒。『菩薩戒義疏卷下』の飲酒の生罪戒等を示している。定遺二五〇。

次に日蓮の酒の供養の実態をみる。①伊豆配流時の量不明の酒『船守弥三郎御書』定遺二二九頁(以下頁数のみ記入)。②鎌倉伝道時代四條氏からの量不明の酒。『月滿御前御書』四八六。③『上野殿御返事』八三五頁の聖人二筒。④酒一筒『南條殿御返事』一一三七。⑤『覺性御房御返事』せいす一筒。二八七三。⑥富木氏からの三年の古酒一筒『鼠入鹿事』一三六四。⑦古酒一筒『松野殿御返事』一五〇一。⑧千日一筒『窪尼御前御返事』一五〇二。⑨酒大筒、小筒『四條金吾殿御返事』一六〇〇。⑩清酒一筒『上野殿御返事』一七二九。⑪聖人一筒『上野尼御前御返事』一八五七。⑫酒一筒『南條兵衛七郎殿御返事』一八八三。⑬聖人一筒『上野殿母尼御前御返事』一八九六。⑭聖人一筒『大夫志殿御返事』一八九八。⑮甘酒一桶『西山御家尼御前

御返事』一九〇二。⑯清酒一筒『四條金吾殿御返事』一九〇六。以上計十五筒の一筒量は小が一、二升。大は二、三升とある。隨身の者達と祝う正月等。晩年病身の薬酒となった酒の量は、身延期八年余と量不明の①②を推算しても僅少と見る。次に酒に関する二例を引く。『主君抄』は四條金吾への信仰上の迫害に及んだ際の御書で、酒席の誘いの油断を注意し、家庭内での安全な夫妻の飲酒を進める。(八三四) また『種種御振舞御書』九六八頁には佐渡配流途中依智の本間六郎左衛門宅に立ち寄った際、案内の武士達を勞った日蓮の他意のない飲酒の振舞があり、無言の仏の教えのあかしになった。この酒の活用は『未曾有因縁経』の許容に通ずると解す。しかし酒を一滴も口にされなかつた明慧上人との比較もある。日蓮は行者日蓮への供養は仏への供養に通ずるものと感謝し抵抗なく受容し、酒に対する説法は皆無である。「甘露の如し」「湯に入る如し」と素直に意を表し、時に飲酒を進める日蓮の酒に対する受容である。

### 日蓮聖人の治病観

野口真澄

「病苦」の解決は、仏教における根本問題の一つであり、現代においても深刻で複雑な問題である。日蓮聖人においては檀越の病苦に対して教誡をなしており、ここにその治病観を窺うことができる。この教誡については、身体的病氣に対する覺

悟、その克服への意志、死に対する覚悟でとらえられ、それらに関説して本門法華経の救済が説かれていることが指摘されている（渡辺宝陽稿「日蓮の教説における個の病と時代の病」『宗教研究』第四十九卷三輯所収）。

そうした教説のうち富木尼に宛てられた『可延定業御書』（日蓮教学研究所編『昭和定本日蓮聖人遺文』八六一―四頁）をみると、法華経による宗教的救済を根底におきながら、富木尼の病に関連する多方面からの教説がなされていることを窺うことができる。

まず、病によって起こる死への不安に対する教説という意味も含めて、身体的病に対処しては檀越であり医師である四条金吾の治療を受けるべきこと、宗教的・精神的な意味としての病に対処しては法華経信仰による懺悔により業を消滅すべきことが説かれている。

この法華経信仰による延寿ということについては、父殺しの重罪によって悪瘡の病に苦しんだ阿闍世王も、大医者婆のすずめによって釈尊の法華経の説法によって救われたことと、その他に「陳臣」「不軽菩薩」の延寿の例証が挙げられている。

中でも、ここでの日蓮聖人の説示は、女性の病とその克服という意味で、女性である富木尼の病に配慮されていることがわかる。日蓮聖人は、先年故郷を訪ねたその時に、息絶えた母の枕元で華経を誦して生きかえらせ、さらに四年の寿命を延ばしたことを女人の延寿の実例として挙げ、提婆達多品の竜女成仏に示されているように、女人成仏を説く法華経が女性にとつ

て大変重要な經典であることを重ねて述べている。

身体的な病に対処して、医師である四条金吾の治療を受けるべきことに関しては、更に四条金吾との対応についての注意をうながしている。すなわち、治療を受ける際には心から四条金吾に信頼を持てるよう、四条金吾が法華経信仰者であり、正しい信念を持ち、同じ法華経信仰者である富木尼に対しても必ずや親切に対応してくれるであろうとやさしい言葉をかけておられる。

また家族も心配していることであるから、体こそが最も大切な宝であるから、くれぐれも大切にするように心掛けを説きざとしていく。

以上のように、『可延定業御書』は、具体的に病氣平癒の祈禱の方策について記されていることに特徴があるが、日蓮聖人はつねに檀越の立場に立って、その悩みや苦しみについての具体的な対応を明らかにした上で、法華経への絶対的帰依によって乗り越えていくべきことを教導するのである。

### 日蓮の歴史的自覚について

間宮啓王

日蓮遺文の中に歴史に関する叙述が数多く見られることは、家永三郎氏によって夙に、「これを蒐集編輯すれば優に一卷の史論書が出来上がる」と指摘されたところである。それ以来、

日蓮の歴史観を論じた示唆に富む論考がいくつつか提出されてきたが、本発表では、さしあたり、玉懸博之氏の「日蓮の歴史観——その承久の乱に対する論評をめぐって——」<sup>(3)</sup>、及び高木豊氏の「鎌倉仏教における歴史の構想」に注目する。玉懸氏は、右の論考において、日蓮の歴史観の特徴を、人間を超えた者、つまり仏の側に歴史展開の主たる原因を求める歴史観に分類できるとしている。高木氏もまた、日蓮にあっては、仏意によって展開する一種の必然的な救済史として歴史が構想されていると指摘し、更に、日蓮においては、こうした救済史の必然を實現する者・歴史の担い手としての意識が鮮明に表出されていることにも注意を喚起している。

本発表では、両氏のこのような見解を確認しつつ、次のことを指摘する。即ち、日蓮にあっては、題目の五字を弘通する自己の活動の主体性が、救済史の必然へと還元されていること、そして、こうした形で自己の活動の歴史の必然性を強調しながらも、というよりは必然性を強調すればこそ、題目の五字を選択・弘通する決断と努力が、自己及び他者に対して求められることを指摘する。つまり、日蓮の歴史的自覚が孕む逆説性について、若干の考察を行なってみたいと思うのである。

周知のように、日蓮は法華経を以て、何よりも末法の衆生を救うべく説かれた經典であるとしている。このような確信を日蓮に与えた直接の契機が、日蓮自身の受難体験である。釈迦滅後の法華弘通者が様々な受難を蒙るであろうことは、法華経歎持品の二十行の偈などに説かれるところであるが、日蓮はそれ

を「未來記」、つまり未來の法華弘通者の有様を記した予言として受け取る。そして、末法という時代にある自己の受難体験を通して、法華経の「未來記」は初めて完全に實現されたとする。これを逆にいえば、日蓮は、法華経の「未來記」を、末法という時代の自己自身に対する予言であると受け取ったということである。ここから日蓮は、法華経自体が、末法を、更にいうならば自己自身を目標にして説かれたものであるとの確信を持つに至ったものと考えられる。

日蓮にあっては、仏教の歴史は、こうした確信から遡って再構成されたものといえる。再構成された仏教の歴史は、仏による一種の救済史とでもいうべきものである。つまり、仏は医師に例えられ、病の重さに応じて様々な薬を患者に与えるがごとく、各時代に応じた經典・法門をそれぞれの担い手に割り振った、とされるのである。日蓮においては、病の極めて重い末法においては、法華経、殊に題目の五字が授けられており、この末法において題目の五字が広まることは、いわば救済史の必然であると見做される。しかもそれは、仏自身の予言によって確実に保証された必然性であるとされる。日蓮は、救済史のこのような必然を確信した上で、かかる必然を必然ならしめる者、或いは救済史の必然に促されつつそれを実現する者として自己を位置付ける。こうした自覚の上に、日蓮は、「日蓮が慈悲廣大ならば、南無妙法蓮華経は万年の外未來までもながるべし。日本国の一切衆生の盲目をひらける功德あり、無間地獄の道をふさぎぬ」<sup>(4)</sup>（二二四八頁）と述べることになる。ここで日蓮は、

末法において必然的に流布すべき題目の五字を自己の弘通活動によって流布せしめ、それによって末法の、そして更なる未来の救済が確実になったことの功績を自ら称賛していると見ることが出来る。もっとも、自己の活動の功績をこのように称賛しながらも、右の引文に続けて、「是はひとへに日蓮が智のかしこきにはあらず。時のしからしむる耳。春は花さき、秋は菓なる、夏はあたくかに、冬はつめたし。時のしからしむるにあらずや」(二二四九頁)と述べる。つまり日蓮は、自己の活動の主体性を退けて、むしろそれを、四季それぞれの自然の変化にも比さるべき救済史の必然へと還元しているのである。

しかし、その一方で日蓮は、題目の五字を選ぶことにより救済に与るか否かの決断が、全て人間の側の責任においてなされなければならないことを強調している。また、題目の五字の流布が達成されることにより救済に与り得るか否かは、命を賭しても試みられなければならないことであると述べている。

このように見てくると、日蓮にあっては、四季の推移にも比すべきものとして救済史の必然が提示されているとはいえず、それが人間の意志や努力の介入を一切拒む宿命論的・機械論的意味での必然性ではあり得ないことは明らかである。というのも、日蓮が提示する意味での救済史の必然は、常に当為の命題を伴っていると考えられるからである。つまり、救済史の必然により、今この末法において妙法五字が流布するならば、それは確実に実現するはずであるし、実現しなければならぬ、という思惟が日蓮にはあったと考えられるのである。それ故に日

蓮は、救済史の必然に促されて題目の五字の流布の実現に努めつつある者としての自覚を鮮明にするのであろうし、あくまで人間の側の決断・努力によってこそ、題目の五字の流布が実現することを強調するのであろう。従って、日蓮が提示する救済史の必然は、こうした人間の側の決断・努力が確実に報われることを保証する役割を果たすことにもなるのである。

注

(1) 「日蓮の宗教の成立に関する思想的考察」(家永三郎著『中世仏教思想史研究』〔昭和二十二年 法蔵館〕所収)

(2) 『日本思想史研究』第五号(昭和四十六年 東北大学文学部日本思想史学研究室) 所収

(3) 高木豊著『鎌倉仏教史研究』(昭和五十七年 岩波書店) 所収

(4) 引用は、立正大学日蓮教学研究所編、『昭和定本日蓮聖人遺文』(昭和六三年、收訂増補版)に拠った、括弧内は同定本の頁数。

### 『注法華経』と『開目抄』の関連

関 戸 堯 海

筆蹟鑑定から現存の『注法華経』を身延期のものとみる主張に対して、執行海秀氏は引用経論の共通性を論拠として、『注法華経』と『開目抄』が密接な関係にあることを指摘して、現

存するもの以外にも佐渡流罪のころに『注法華經』と同様なものが存在していたことの可能性を提示している。しかし執行氏は具体的に共通項について述べることはないので、ここで改めて『開目抄』との共通項について検討してみると以下のような点が指摘できる。

①『開目抄』(昭和定本五四三―五頁)では、法華經の二乗作仏について論じ、諸經に二乗の成仏が否定されてきたことを、經文を列記して論証しているが、そこに引用されている『華嚴經』『大集經』『維摩經』などは、『注法華經』の譬喩品から授記品にかけて注記されており、二乗の成仏と関連深い。

②『開目抄』(五五八頁)では、法華經を布教する者が迫害にあうことについて、安樂行品などを引用しつつ、天台大師らの解釈を列記するが、ここでの東春『法華疏義續』『顯戒論』『法華秀句』などは『注法華經』の安樂行品の紙背に注記されている。

③『開目抄』(五六〇頁)では、受難の体験について述べ、『注法華經』を引用して諸經の予言と一致することを強調するが、これらの經文は、『注法華經』では受難の体験について説く勸持品二十行の偈の部分に注記されるものである。

④『開目抄』(五六九―七〇頁)は「妙法蓮華經」の經題について論じるが、特に「薩」の字に関する引用は、『注法華經』の序品の前の空白に注経される經論と重なり合う。

⑤『開目抄』(五八五―八頁)では、法師品の已今当の説示に對して、他の經にも自分が一番であると述べる部分があること

を列記し、それを否定することによって逆に法華經が最もすぐれていることを論証しているが、そこに引用されている『密嚴經』『大雲經』『六波羅蜜經』『涅槃經』と同じものが、『注法華經』の法師品の已今当、難信難解の經文の付近に注記されている。

⑥『開目抄』(五九一―四頁)では、勸持品の「三類の強敵」について、『法華文句記』東春『法華疏義續』『涅槃經』『泥洹經』などを引用して、法華經布教者のさまたげとなることを論じるが、『注法華經』では、法華經布教者の受ける迫害と「三類の強敵」について説く勸持品の二十行の偈の部分と、その紙背にこれらの經論の注記がある。

⑦『開目抄』(五九五―七頁)では「三類の強敵」のうち第三の僭聖増上慢について、『泥洹經』『涅槃經』東春『法華疏義續』などを引用して、現実には僭聖増上慢が存在することを指摘しているが、これらの經論も『注法華經』勸持品二十行の偈の間と紙背に注記されている。

⑧『開目抄』(六〇五―九頁)では、安樂行品の説示を端緒として、『摩訶止観』『法華文句』『涅槃經』などを引用しつつ撰受と折伏について論述しているが、これらの經論も『注法華經』の安樂行品の行間に注記されているものである。

叙上のように、『開目抄』での論点と、軸となる法華經の經文に関連して引用される經論を、いくつか取り上げてみると、『注法華經』では、『開目抄』の論点の中心となる法華經と同じ經文の周辺に、共通する經論疏が注記されていることがわか

り、『開目抄』執筆の時点で、現存の『注法華経』と同様なものが存在したことの可能性について推察できるのである。

### 日蓮の禅宗批判の基底

#### 三輪 是法

日蓮は、後代「四箇格言」と称される、浄土・真言・禅・律各宗への激しい批判を行っている。その中でも「天魔の所為」として批判した禅宗に着目し、日蓮が批判した禅宗とは如何なるものかを認識したい。

従来の禅宗批判研究では、『蓮盛鈔』、『諸宗問答鈔』、『聖愚問答鈔』といった真偽が問われる遺文に依るところが多かったため、今回は真蹟現存・曾存の遺文を中心に検討したい。

禅宗に関する説示は、文脈中単独で見られる場合は少なく、浄土・真言・律といった他宗と並列に記されている。禅宗関係の固有名詞としては、人名で大日・道隆・聖一・達磨・慧可・僧璨・道信・求忍・慧能・三階信行、寺名では建仁寺・寿福寺・建長寺があげられている。禅宗の依経としては、楞伽経（十卷、四卷、七卷）・諸法無行経・金剛般若経・大円覚経・首楞嚴経・一切経という表記が見られ、教義内容としては、「教外別伝不立文字」、「仏の頂をふむ」、「教は月を指す指」、「禅は仏の心、法華経は仏の言」といった言説をあげている。

この中で、道隆・聖一の名と、三ヶ寺の名については、「臨

済宗」という共通点があり、先師の研究によって、批判の背景に北条時頼と二僧の繋がり、政治権力と禅宗（臨済宗）の深い結びつきがあったことを知ることができ、当時の禅宗が勢力を持っていただろうことが理解される。更に、日蓮があげる禅宗の教義内容を、道隆・聖一の著作や語録に求めてみると、『大覚禪師坐禅論』（国訳禅籍叢書第十二）に「禅は仏の内心なり、（中略）教は仏の言語なり、（後略）。」という説が見え、『聖一国師語録』（同第十）には、「本分の田地」、「毘盧頂を坐断」、「向上一路千聖不伝」、「理致・機関」、「仏相不伝」といった言葉が目につく。ここで指摘したいのは、後者の中に見られる言葉が、『蓮盛鈔』や『諸宗問答鈔』に見られる教義内容と共通しているということであるが、現時点ではどのような関係があるのかはまだ理解されない。

また、この他の事項で、依経、教義内容と禅僧の名について今まで知ることができたことを述べてみたい。

まず僧名については、『統高僧伝』習禅（大正藏経第五十）には、達磨・慧可・信行・道信の名が見受けられ、『景德伝灯録』（大正藏経第五十一）には達磨から弘忍までの名が見られる。特に、信行の名に焦点を当ててみると、『景德伝灯録』に見られず、『統高僧伝』、『歴代三宝記』巻第十二（大正藏経第四十九）と『開元釈教録』巻第十八（大正藏経第五十五）に述べられているが、日蓮が『撰時抄』（定本一〇四〇頁）と『下山御消息』（定本一三三四頁）に述べるような内容の説話は見られない。

依経については、『景德伝灯録』に見られる經典の中に「諸法無行経」の名が見られず、『統高僧伝』第十八法純伝においては記されている。しかし、両書共に多数の經典名があげられており、『一代五時鷄図』（定本二三三四頁）のように体系的に限定された表記は見られない。

教義内容については、「仏の頂をふむ」と同様の内容が、『景德伝灯録』巻第五の「慧忠国師」の項目に「師曰、檀越躡毘盧頂上二行。」と、「教は月を指す指」が『大方広円覚修多羅了義経』（大正藏経第十七）に「修多羅教如標月指。若復見月了知所標畢竟非月。」とある。

以上であるが、実際には禅宗の語録は多数存在しており、更に詳細に調べる必要があると思われる。この場合、短絡的に典拠を結びつけることも控えなければならぬだろう。

今の段階で言えることは、日蓮が批判する禅宗は臨済宗であるが、教義内容や依経の知識は、日本の典籍よりも、中国における禅宗の史書によるものではないかということである。実際『注法華経』には、『高僧伝』・『統高僧伝』・『宋高僧伝』・『開元釈教録』の引用も見受けられる。今後は典拠を求めると同時に、今回及ばなかった、禅宗批判の論拠についても検討を加えていきたい。

## 明治期における日蓮宗

### 宗政についての一考察

安中尚史

明治期の日蓮宗宗政を考察するうえで、取り上げねばならない問題の一つに「諮問総会事件」がある。

この諮問総会事件とは、当時の変化する社会情勢に対応した宗規の改正が原因となり、具体的には古くから続く各本山寺院とその末寺院の関係を一新して、絵本山身延山久遠寺を中心に、布教と宗政を運営していこうとした改革派と、それに反対し本山の権力を維持しようとした保守派との対立である。

明治二十一年、管長三村日修は明治十七年の第三次本山会議以来、懸案となった身延中心制への移行のため、宗規の改正を検討した。この背景には当時の急速に変化する社会情勢が大きく関係していた。

明治二十一年二月、京都本因寺住職積日禎は身延中心制の確立、管長受持の件の復活のための諮問総会開催を提唱し、同年六月には宗務諮問機関も宗門大会開催を管長に答申した。七月一日には日蓮宗大会議宗規原案相談会を開催し、諮問総会大会趣旨、原案作成、大会方針などが協議され、その後、原案起草委員会を組織した。

そして八月二十三日管長から宗規改良十三箇条を各本山ならびに一般寺院に送り意見回答をもとめた。従来の宗規決定には

本山会議による本山住職の意見のみによって行われていたが、今回のこの措置は民主的に一般寺院にも意見をもとめるかたちがとられた点について、いままではなかつた試みが高く評価できる。しかし、はからずしもこの十三箇条が問題となつたのであつた。

この議案の中でとくに第一条の「管長被選区域改正ノ件」として管長を総本山の受持とすること、第六条の「宗務院位置ノ件」として宗務院を東京から身延へ移転するという二点について激しい争点となつた。

また議案起草、答申がされている間に身延中心制を強力に推進する本間海解、佐野前助によつて「日蓮宗革命趣旨書」が提出され、各本山と末寺の関係を解消し、全ての末寺を身延山久遠寺に委託することを主張した合末論を提唱した。その結果、議案に反対を表明した各地の本山が激しく反発した。

そして十月二十日から十一月九日まで諮問総会が開催され、会議の召集についても五大本山と各本山の代表、十二地区から選ばれた末寺寺院の代表が出席し、ここでも民主的な措置がとられた。総会は賛成派、反対派が激しく意見するなかで進められたが決議の結果、賛成派が過半数を占め会議が終わった。しかし、その後の本山側の反対運動が展開され、内務省へ認可申請しても許可をえることが出来なかつた。その後、両派に対して妥協案が出されるなど、事態の収拾をはかる動きも見られたが、両者とも主張を譲ることなく、また池上本門寺後董問題も関係して、各本山と管長三村日修を中心とする改革派との間の

溝は深まるばかりであつた。

このように両派の対立が激しくなる中、末寺院の動向について京都本法寺に対して、大阪の寺院があてた上申書を取りあげてみる。

これは明治二十三年一月二十日におこなわれた第六教区録事総会で、諮問総会から続く宗門の情勢を打開しようとする話し合いがもたれ、三十三名の署名捺印のうえ上申した。その内容は、明治二十一年の諮問総会で可決された改良宗規案施行の認可を得るために、原案の承認書を管長に速やかに提出し事態を打開するようにもとめたものであつた。

このように末寺院が改革を望んでいた理由について、一つには経済的な要因があげられる。それは総本山の実務に一本化されることによつて、従来の多種にわたる納金の義務が廃止されるところと、従来は、本山会議によつて決められていたが、それが廃止され一般寺院の代表者によつておこなわれる宗会制度に変わり、末寺院の意見が反映されると考へてのことである。

その後、管長三村日修が辞任し小林日董が後任に就き、各本山反対派の主張が受け入れられた。そして明治二十五年二月に行われた強行推進派の処分によつて事件に収拾がつけられた。

結局は社会情勢に対応した宗規の改正が四年の歳月を費やし、結果的に時代を逆行するたかたちとなり、日蓮宗の発展に大きな影響を与える事件であつた。

## 日蓮における宗教的懷疑と「罪」の問題

原 慎 定

日蓮の生涯は、行動の過激さという外面性に目を奪われがちであるが、宗教者としての内面的な特徴は、「罪」に対する認識の特異性に視点を置くことによって、はじめて論理化できるのではないかと考えられる。そこで今回は、日蓮の宗教者としての出発点に改めて着目することとし、なかでも出家当時の宗教的懷疑から、信仰告白・決断としての立教開宗にいたるまでの日蓮の内面を探りながら、その中で罪の問題がどのように認識されていたのか、少しく考察を試みたい。

日蓮の前半生を通覧すると、十二歳で清澄寺に登って学問を志し、十六歳で出家し、三十二歳で立教開宗をおこなうまで、二十年あまりの求道の期間がある。日蓮はその出発点において、二つの宗教的懷疑を提示する。

その第一は、念仏信仰に対するもので、「皆人の願はせ給ふ事なれば、阿弥陀仏をたのみ奉り、幼少より名号を唱へ候し程に、いさゝかの事ありて、此事を疑ひし故に一つの願をおこす」『妙法比丘尼御返事』昭和定本一五五三頁）と述べられる。この中で「いささかの事」とは、念仏者の臨終の様相であったと考えられる。念仏信仰では本来、「臨終正念」が往生の現証であるにもかかわらず、臨終の様相の乱れた人が多く、おそら

く日蓮はきわめて身近な人の臨終散乱を目撃し、これが原体験となつて、念仏信仰そのものに対する疑問を抱いたのではないかと推測される。

日蓮の宗教的懷疑の第二点は、承久の乱における真言祈禱の問題である。承久の乱において朝廷方が敗れ、三上皇が流罪に処せられたのは、政治的な問題だけではなく、信仰している仏法に誤りがあるのではないかという。すなわち『神国王御書』（八八二―一五頁）によれば、朝廷方は主要な真言師に命じて大規模な鎌倉調伏の祈禱を行なったにもかかわらず、却つて大敗北を喫してしまった。そこで日蓮は、このことに疑問を抱いたので、幼少のころから顕教・密教ならびに諸宗の一切の経を探究した結果、そうなるべき必然的理由を体得したという。つまり承久の乱で朝廷方が敗れたのは、結論的には真言の祈禱が仏の御意に叶っておらず、邪法となつてしまったための現証であると論じられる。

このように日蓮は幼少のころの認識として、仏法の誤りによつて地獄に墮ちたり、国を滅ぼすことがあるという事実を、体験上の現実や歴史的な事件から導き出していたと推測される。つまり日蓮は、仏法を信仰しながら罪に陥るといふ悲劇的な事態に直面し、真の仏教者となつて日本国のあらゆる人々を救いの世界に導きたいという願ひをもつことになる。すなわち「日本第一の智者となし給へ」〔清澄寺大衆中』一一三三頁）と立願し、虚空蔵菩薩から智慧の宝珠を与えられるという宗教体験を経て、諸宗の教義を研鑽し、ついに教主釈尊の本意を法華經

に見出す。真実の「教」を知るといふことは、同時に「罪」を知ることには他ならず、「罪を知る者」としての二者択一の葛藤の末、社会全体の罪を顕す者として生きることを決断し、不退転の誓願を行なうのである。

以上のように、「罪」という問題に視点を置くとき、日蓮の立教開宗までの前半生は、「謗法の罪を知る」ということが最大の宗教的テーマであったと考えられるのである。日蓮が知った謗法の罪とは、けっして机上論的なものではなく、歴史的事象とのかかわりの中で認識された罪であり、そうであるからこそ、この罪からの救いもまた、歴史に積極的に参与していくことによってしかありえない。日蓮は「法華経の行者」という、法華経の要請に応える歴史的媒介者として、歴史社会全体の「罪」を知り、さらにこの罪を顕すことを自己の宗教的課題として受けとめていたのではないか。すなわち、立正安国論の呈上による国家諷諭や、四箇格言に象徴される諸宗批判は、いずれも「罪を顕す」という行為にほかならないのではないかと推測される。

なおこの点については、立教開宗以後の後半生の特徴として、改めて具体的に考察しなければならない。

## 第七部会

## 万葉集に見る儒教

芦名裕子

奈良時代の人々は、迷信を信じ、呪術に頼り、古代信仰に仏教・儒教・道教等が混在した中で生きていた。このような状況下では、儒教なら儒教だけを取り出して考察しても、要素的なものになってしまおうであろう。それぞれの信仰や宗教は横軸では繋がっており、切り離せないものであるが、ひとまとまりに放置しておく訳にもいかない。そこで、この報告では、横軸あつての縦軸として、儒教を考察する試みである。奈良時代は仏教の最盛期であり、政治は儒教の枠組みの中で行われていたからである。まず、儒教について述べ、次に当時の中国の宗教状況を押えておきたい。最後に、万葉集に儒教がどのように表現されているのか見たい。

## 一 当時の宗教状況

儒教は宗教ではない、とも言われている。そして、そう考えている人は少なくない。そこで、儒教が宗教であるという点から論じたい。

加地伸行氏は「儒教は死と深く結びついた宗教である」、「宗

教とは、死ならびに死後の説明者である」と述べられている。それは「死後について説明している、あるいは説明できるものは、唯一、宗教だけである」からである。従来、儒教はその礼教性が強調され、宗教性は見落とされて来たが、儒教にも礼教性と宗教性の両者があるのである。この加地氏の儒教の定義にしたがって、論を進めていく。

さて、奈良時代の宗教状況を考えるには、当時の中国の宗教状況を知る必要がある。

後漢時代から考察したい。後漢時代はオカルトや俗信の渦巻く時代であり、神秘的な緯学が流行し、道教が教団として登場して来る。そして、六朝時代になると、道教は宗教として急速に大成され、後漢の初めに伝来しながら潜伏したままであった仏教が、にわかに行き、浸透していく。老荘思想も脚光を浴びるようになる。一方、儒教は衰退ないし変容してしまう。それは、「儒教自身の宗教性は、各家族における祖先崇拜となり個別化したため、教団といったものができなかった」ため、人々は儒教に仏教や道教のような宗教性を意識しなかったことも一因である。確かに、政治理論という点では、儒教は仏教や道教を凌駕した。しかし、前漢時代から唐代までの儒教には、単純な宇宙論・形而上学しかなかった。一方、仏教には体系的な宇宙論・形而上学があり、道教にも宇宙論・形而上学への志向があった。六朝時代には、老荘思想にも、三玄にもとづく玄学という新しい形而上学が生み出された。こうして儒教は力を失っていった。この仏教・道教・儒教について三者の関係を、加

地氏は「論争のとき、儒教は、政治理論そしてその基礎の家族理論の土俵に仏教・道教を引っぱりこもうとしたのに対し、仏教・道教は、逆に宇宙論・形而上学の土俵に儒教を載せようとした」と言われる。この三者の議論はかみ合わなかった。たとえば、「死」について、儒教は招魂再生を説き、仏教は輪廻転生を、道教は不老長寿を説く。この仏教の輪廻転生の思想が魏晋六朝時代から隋唐時代に、民衆において受け入れられ大流行した。また、仏教も中国に来て、変質する。中国人には祖靈信仰・祖先崇拜が強烈であり、仏教もこれを取り入れる。ところで、儒教は道德と幸福との一致に成功できなかった。それは「儒教が人生を現世かぎり、一回かぎりのものと考えたため」であり、「儒教のこの欠陥を見事に解決し、人々に古来からの天の摂理への信頼をとり戻してくれたのが、ほかならぬ仏教の三世報応の説であった」のである。こうして、儒教の欠陥を解決した仏教は受容され、一方、儒教は衰退していった。

## 二 万葉集と儒教

万葉集の時代には、すでに中国では儒教が衰退していた。日本では天武天皇の儒教を重視する政策のため、中国とは少し事情が異なる。しかし、奈良時代は仏教の最盛期でもあり、天武天皇ご自身、出家されたこともあるように仏教も信仰され、奨励された。熱心な仏教者が儒教の枠組みで政を行なうのである。そこで、まず天武天皇の目指した礼楽刑政という思想、五節舞から万葉集を見ていく。

### 1 礼楽刑政

儒教の重要な経書である『礼記』を通して、万葉集に見られる儒教を考えたい。『礼記』が我が国に伝えられたのは、継体紀に「五経博士段楊爾を貢る」とあることから継体七年であろう。この『礼記』『楽記』に主に展開されている礼楽刑政という思想を考察したい。まず、律令体制そのものが儒教の枠組みの中にあつた。

井村哲夫先生は『万葉集』と外来思想の関係を考える時に、何よりも『万葉集』の成立と展開が礼楽刑政の学である儒教思想の枠組みの中にある」と言われる。それは壬申の乱後、天武天皇がめざした律令の国家体制が「君臣上下の秩序・礼儀法度の確立、宗廟社稷の祭祀・仏教の国家的統制、歌舞音曲の振興——一言で言って礼楽刑政の体制です。天武天皇が有徳の天子として礼楽を制定するわけ」だからである。

『礼記』『楽記』には次のようにある。

○故に禮以て其の志を道ぎ、樂以て其の聲を和げ、政以て其の行を一にし、刑以て其の姦を防ぐ、禮樂刑政、其の極一なり。民心を同じくして治道に出る所以なり。

○禮樂刑政四つながら達して悖らざれば、則ち王道備わる。

この礼記の礼楽刑政の思想を、天武天皇は理想としたのである。

また、『続日本紀』聖武天皇天平十五年五月五日条にも天武天皇の礼楽刑政についての記事、『続日本紀』聖武天皇天平十五年五月五日条に阿倍内親王が五節を舞った記事がある。この記事から、天武天皇の礼楽刑政の思想は聖武天皇にまで受け継

がれていることがわかる。

## 2 大伴旅人と山上憶良

大伴旅人と山上憶良は、上司と部下の関係にあり、二人とも、知識人で、仏教にも儒教にも通じていた。万葉集では仏教も儒教もそれほど表現されていないのであるが、この二人は、とくに憶良は、万葉集では、特殊と言えるほど、歌に思想を表現しているから、この二人を選んだ。

まず、旅人から見たい。旅人には世間虚化が表現されているという歌がある。

世の中は空しきものと知る時しいよよますます悲しかりけり(巻五・七九三)

一方、讃酒歌十三首は、「この世さえ楽しければいいという」強い現世肯定の歌群で、とくに次の三首はそうである。

価なき宝といふとも一坏の濁れる酒にあにまさめやも(巻三・三四五)

この世にし楽しくあらば来む世には虫に鳥にも我はなりなむ(同・三四八)

生ける者遂にも死ぬるものになればこの世なる間は楽しくをあらな(同・三四九)

次の山上憶良の歌には仏教と儒教に対する考えが明確に出てくる。

俗道の(仮合即離し、去り易く留め難きことを悲しび嘆く詩一首并せて序

竊に以みれば、釈・慈の示教は、(釈氏・慈氏を謂ふ)先

に三帰(仏・法・僧に帰依することを謂ふ)五戒を開きて、法界を化け、(一に不殺生、二に不偷盗、三に不邪淫、四に不妄語、五に不飲酒を謂ふ)周・孔の垂訓は、前に三剛(君臣・父子・夫婦を謂ふ)五教を張りて、邦国を濟ふ。(父は義、母は慈、兄は友、弟は順、子は孝なることを謂ふ)故に知りぬ、引導は二つなれども、得悟は惟一つなることを。(巻五)

山上憶良にとって、仏教と儒教の教導の手段はそれぞれ違っているが、悟りを開くことは一つなのである。

万葉歌人の中で憶良ほど仏教と儒教の宗教観を表現している歌人はいない。万葉の時代は仏教の興盛期でもあり、政治は儒教の枠組みで行なわれた。一口に儒教と言っても、仏教との混在の状況を考えねばならない。当時の仏教と儒教を考える際に、憶良の詩は有益である。

以上、旅人と憶良の歌を見てきたが、二人ともある時は熱心な仏教信者であり、またある時は強く現世肯定し、旅人はこの世さえ楽しければいいと考えるし、還俗説もある憶良は生にしがみつく。しかし、この曖昧さが、万葉人の宗教観なのである。

## 3 四季の歌と礼楽思想

万葉集の巻八・巻十は四季に分類してある。これには諸説あるが、礼楽思想から考察できる。四季の調和のとれた運行も「礼楽」の原理なので、四季の歌も礼楽思想と結び付けて考えられる。

最後に

仏教も儒教も国家の政策として、上から強いられたものであった。仏教は鎮護国家のために利用され、雨請いや病氣治癒の現世利益の呪術的性格が強かった。儒教は政策として利用された。しかし、憶良は自己の救済に仏教や儒教を頼みにした。旅人も妻の死によって、ますます仏教思想を体感したが、現世を樂しむという儒教的な姿勢も持っていた。憶良の「引導は二つなれども、得悟は惟一つなることを」という言葉がまさにこの時代の仏教と儒教を表現していると思われる。

『靈異記』にみる慚愧

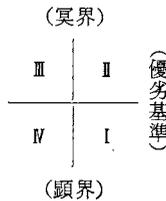
池見澄隆

日本研究の一環としての恥意識の考察は、いずれもR・ベネディクト批判を起点としており、そこにはいくつか、共通の特徴がみられる。すなわち、罪と恥を対立的に把え、しかも罪の文化を恥の文化より優位においていること。さらに恥の一面のみが強調され、他の重要な側面が看却されていることなどである。これらすでに知られている諸点にくわえて、従来の諸研究には、『仏教』を本格的に視野にとり込んだ例が無いことをあげたい。

この点を検討することによって、日本の「恥の文化」論は、より興行きを拡げうるのではないか。

ここでは、最古の仏教説話『靈異記』をとりあげ日本人仏教者の心性（メンタリティー）のなかに恥を見出し、そこに多用される「慚愧」の語を中心に分析と整理を試みたい。

恥の諸類型を考えるための基点を設定するうえでベネディクトの所説は（それが一面的であるだけに）示唆的である。いわく「恥を感じるためには、実際にその場に他人がい、あわせるか、或いは少なくともいあわせると思いこむことが必要である」。「恥は他人の批評に対する反応である」（『菊と刀』）これを恥の基点Ⅰとして次の模式図が成立する。



(善悪基準)

(優劣基準)

さて『靈異記』の恥は、A、各巻の序、B、下・三八話の自伝、C、各説話内容の三種にわたってみられる。以下、それぞれについて主要な話例のみを典型としてとりあげる。Aには作者の自己表明と他者（読者）への要請がみられる。自己表明には、己れの劣弱・愚鈍が強調され、それと連動するかたちで慚愧が語られることが多い。一方、他者への要請としても慚愧が語られる。

まずA。本書を読む人への要請として①「天に愧ぢ」、②「人に慚ぢ」るべきことをのべ（中・序）、③自身を省て「遠く前

の非を愧ぢ、長に後の善を祈<sup>レ</sup>っている(下・序)。A—①③はⅡ、②はⅠに位置する。

つきにB。④「僧景戒、慚愧の心を発し」④「嗚呼、恥しきかな、羞しきかな」と現今の貧なる境涯を慨嘆し、ついで夜の夢に、乞食する沙弥鏡日との問答によって、景戒は、前世の不善を因とする、身の丈五尺という身体の劣弱性に気づかされ⑤「慚愧の心」を発している。B—④⑤はいずれもⅡに位置する。

Cでは慚愧譚が一〇例みられる。まず中・七。智光が行基を誹謗した罪で墮獄したとき、智光は行基に対して⑥「發露懺悔」して罪状を表白する。⑥を額面どおり受けとめればⅢに位置するはずである。しかし実際には、口業の罪を焼けた⑦「鉄・銅の柱を抱」かされることで「償ふ」たのである。これは肉体的等価贖罪であり、罰金刑などと同様、Ⅳに位置するであろう。ところが、なお残る罪を恐れ⑧「ここをもて慚愧発露」し「罪を免れむこと」を願っているので、⑧はⅡを契機としてⅢへの移行を示すものとみてよい。つきに中・一三。優婆塞が夢に吉祥天女像と交わり、翌日、仏像の腰が汚れているのを見て忝けなくも天女みづから交わりたもうたと⑨「慚愧してまう」しあげた。⑨はⅡからⅢの移行を示す。ところがその直後の文言、⑩「愧ぢて他人に語らず」はⅠである。仏菩薩への表白と、他人への隠蔽との差異である。つきに下・二六。生前の罪業によって牛身に生れ替ったのをみた有縁の人びとは⑪「愧は恥ぢ厭へ憫みて五体を地に投げ、願を發」した。⑪はⅡからⅢへの移

行を示している。

以上の素描を要するに、本書において慚愧・恥は、ⅠとⅣにわたりつつも、「慚愧」の表現をもつ場合、多くはⅡ、つまりⅢとⅠの間を占め、いくつかはⅡからⅢへの移行を示している。またⅡは、自己の劣弱性の表明を前提とするもののようにである。

### 平安時代の宮中祭祀について

——鎮魂祭の祭日を中心として——

#### 渡辺勝義

鎮魂祭の祭日については文武天皇の大宝令(現存、養老令)の「神祇令」に仲冬(十一月)の祭祀として「上卯相嘗祭 寅日鎮魂祭」下卯大嘗祭」とあり、『令集解』の朱説には「上卯之次寅日者」と見え、上卯日の相嘗祭の次ぎの寅日・下卯日の大嘗祭の前の寅日といえどもとも単純には「中寅日」、つまり鎮魂祭は仲冬(十一月)の中寅日に斎行されたものと考えられる。

平安時代の鎮魂祭について記した諸儀式次第書をみても、「弘仁神祇式」(小野宮年中行事所収)をはじめ「儀式」・「延喜式」・「清涼記」・「西宮記」などはすべて鎮魂祭の祭日は「中寅日」とあり、これらは「神祇令」にならったものと思われる。

ところが、『日本書紀』卷第二十九、天武天皇十四年十一月丙寅日の条に「是日、為天皇招魂之」とある「招魂」を古訓は「ミタマフリ」とよんでおり、これについて卜部兼方（懷賢）は『新日本紀』卷十五、述義十一に、

兼方案之。十一月寅日也。今鎮魂祭也。<sup>(3)</sup>

と記すように、この記事は「鎮魂祭」のことであると解しており、であるとすれば六国史上の初見記事ということになるが、伴信友は本条の記事が「中寅日」ではなく「下寅日」に相当することから、『鎮魂伝』において「後の御世々々の恒例なるは合はず」として祭日に関しては疑問を投げかけているのである。

例えば月の朔日に卯の日がくる年は寅日は二回巡り、はじめの卯日の次ぎの寅日は中寅日ではなく「上寅日」となり、卯日が月に二回しか無い年は次ぎの寅日は「中寅日」ときと「下寅日」ときとがあり、事は簡単ではない。

「神祇令」には「寅日」とだけしか記していないが、果たして鎮魂祭の祭日は平安時代に諸儀式次第書に記すように「中寅日」を堅くまもって行われていたのであろうか。

本発表では『日本三代実録』や『大日本史料』を検討することにより、平安時代の鎮魂祭の祭日が実際にはどのように行われていたのかを論じてみたい。

清和天皇の天安二年十一月から鳥羽天皇の永久二年十一月までの間に斎行された鎮魂祭の祭日について検討すると、

・中寅日〔四十例〕・下寅日〔四十例〕・上寅日〔七例〕

（貞観十四年・応和二年・康保二年・康保三年・長徳三年・万寿二年・万寿三年）

という結果が見られ、鎮魂祭は決して「中寅日」だけに行われていたのではないことがわかり、「下寅日」にも行われていたことを思えば伴信友の杞憂も解消することになる。

事実、『北山抄』や『江家次第』の鎮魂祭の条には、

若有三寅、下寅行之、有例々々、然而新嘗会前可行之由、<sup>(5)</sup>とあり、中寅日だけでなく下寅日に行う例のあることを記しているのである。

『令集解』（朱説）には、「然則鎮魂祭後。可レ為三嘗祭」とあつて鎮魂祭の翌日に大嘗祭をおこなうべきことを記し、また、『延喜式』卷七、神祇七、踐祚大嘗祭をみると

凡十一月中寅日<sup>卯至卯日</sup>以前。内外庶事整齐已畢。<sup>鎮魂</sup>とあり、卯日が朔日にくる時には「上寅日」を用いると細注が

記されており、更に『同式』卷十八、式部上には

凡中務所移鎮魂儼人侍従。若有三不参者。勿レ預三嘗会<sup>節。諸祭和儼</sup>とも記されているのである。

こうして見ると、鎮魂祭は大嘗祭（新嘗祭）と祭日が「寅日・「卯」日と続く一連の祭祀であることが推察される。

『令集解』神祇令の仲冬、下卯大嘗祭条に祭日「下卯」に闕して、

謂若有三卯一者。以三卯為三祭日。不更待下卯也。纏云。朝諸神相嘗祭了。供三奉新物也。若卯当三卯一者。中

卯為<sub>二</sub>下卯<sub>一</sub>也。朱云。下卯大嘗祭。謂若一月内有二卯日三  
日者。中卯可<sub>レ</sub>称<sub>二</sub>下卯<sub>一</sub>也。於<sub>二</sub>上卯<sub>一</sub>称<sub>二</sub>下卯<sub>一</sub>耳。<sup>9)</sup>

と義解・釋説・朱説を引いて、大嘗祭の卯日が月に三日ある時  
には「下卯日」をまたずに、「中卯日」を「下卯日」とすると  
あるように、鎮魂祭の祭日も諸祭儀類が「中寅日」と記すのも  
「下寅日」を含んでの表記であったと考えられないだろうか。

註

- (1) 『律令』(日本思想大系3、岩波書店、一九八二年十二  
月)二二二頁。
- (2) 『令集解』巻七(吉川弘文館、一九七八年十一月)一九  
七頁。
- (3) 卜部兼方『釋日本紀』(經濟雜誌社、一八九八年八月)  
七一―九頁。
- (4) 伴信友『鎮魂伝』(大岡山書店、一九四四年五月)八〇  
頁。
- (5) 『北山抄』巻二(訂故実叢書、吉川弘文館、一九三二  
年二月)二二―九頁。
- (6) 『江家次第』巻第十(訂故実叢書、吉川弘文館、一九二  
九年五月)二九―八頁。
- (7) 『令集解』(前掲書)一九七頁。
- (8) 『交替式・弘仁式・延喜式前篇』(吉川弘文館、一九八  
一年四月)一五一頁。
- (9) 『延喜式』中篇(吉川弘文館、一九八一年四月)四七三  
頁。

(9) 『令集解』(前掲書)一九七頁。

## 平安時代における都市と仏教

藤原正己

平安時代初期(九世紀)は、前世紀に引続いて律令制期と呼  
ばれている。律令制とは、儒教的徳治主義を政治理念とし、そ  
れに基づいて世界を中央集権的な身分制社会として編成しよう  
とする社会システムである。したがって、生産物・人間・文化  
・政治的命令と服従などのあらゆるものが、そのシステムにし  
たがって中央より地方へ、あるいは地方より中央へと循環し再  
生産される。律令制期の都市は、そのような理念とシステムを  
視覚的に表示する装置、時には、それらがいかに卓越したもの  
であるかを過剰に演出するためのモニュメントとして、〈世界  
の中心〉として君臨する。仏教は、何よりもこのような社会シ  
ステムが円滑に運営され、さまざまな阻害要因(災異や政治的  
妨害など)を除去するために、宗教的〈力〉を発揮することが  
期待されていた。また、都市を視覚的に荘嚴する重要なモニユ  
メントとしての役割を担っていたことはいうまでもない。

それでは、これに続く、いわゆる撰闕期とよばれる十世紀初  
頭より十一世紀中頃にいたる時代の都市と仏教とは何であった  
のか、これが以下の記述のテーマである。それを論ずる素材と  
して、ここでは『榮花物語』を用いる。『榮花物語』は、撰闕

期の代表的人物、藤原道長を主人公とした歴史物語として、ほぼ一〇三〇年前後頃成立（ただし巻第三十まで）したとされている。作者は、異論はあるものの、当時の代表的文人貴族・大江匡衡の妻、赤染衛門と推定される。従来、『栄花物語』は、歴史史料として不正確な記述のあるところから、歴史学の分野では余り重要視されることはなかった。また国文学の分野でも、出来事が列挙されるだけの文学性の乏しい作品といった評価からか、他の作品に比して研究成果も多いとはいえない。しかし、『栄花物語』は、律令制的価値観から天皇を頂点とする政治世界の出来事を記録し、その得失を儒教的徳治の観点より論評しようとする国史の歴史記述とは異なり、天皇よりもむしろ后妃に記述の中心を移動することにより、価値観の相対化、すなわち国政上の価値と血縁的価値との価値の二重性と、そこから産みだされる宮廷世界の人間の感性の揺らめきの描写を実現することを可能にしたといえる。この価値の二重性は、『栄花物語』のなかでは、「古體」と「今めかし」の葛藤として描写されているが、この作品は、「今めかし」の勝利、つまり世界は移ろい行き、より華やかで形式に拘泥されないものを価値あるものとする歴史観の誕生を宣言する。それを表現したのは、他でもない藤原道長であり、それを支持したのは宮廷世界の世評なのだというのが、この作品の重要な主題のひとつである。だが、ここで都市は律令制期の都市とは異なり、内裏や貴族の邸宅をその空間領域とし、宮廷世界とそこに生活する皇族・貴族・女房層によって観念的に創りだされた、自己自身を外

部（地方や自然、あるいは民衆など）から差異化し隔絶することによってのみ成立可能な小宇宙を意味することとなる。地方や民衆は視野の外に置かれ、自然でさえも、和歌や漢詩といったかれらの所有する言語の枠組みに置き換えることなしには、もはやかれらの小宇宙の内部に位置を占めることができない。あるいは、庭園といった管理された自然としてしか、かれらは自然の生命力を取り込むことができなくなってしまったといつてよい。

価値観の相対化は、世俗的価値とは別の宗教的価値の重要性を浮び上がらせてくる。巻第十五「うたがひ」の道長の出家を契機として、道長が弘法大師や聖徳太子の生まれ変わりであることがあきらかにされる。ここから、『栄花物語』の記述は一転して、世俗的価値に対する宗教的価値の優位とその勝利へと転換する。道長の臨終を記述する巻第三十「つるのはやし」で、道長が仏の化身であることが明されるが、そのことは、道長が猊尊と同様に、「一切衆生の父」（巻第十五）として衆生救済のために生まれ、数々の世俗的葛藤を克服し、往生の相を現じて生涯を終えていったということが、『栄花物語』の主要なテーマであったことを意味している。巻第十六以下に記述される道長による法成寺等の造営は、宮廷と都市世界に居住し世俗的葛藤に苦悶する人間を、現実世界の中に顕現した浄土、寺院や法会を媒介として極楽世界へと包摂していこうとする営為であったといつてよい。

このように『栄花物語』は、外見上は歴史記述の形式を取り

ながら、新しい価値観の誕生を祝福するとともに、藤原道長の往生伝とも道長の神話化ともいった性格をもつ作品として、政治的にも宗教的にも転換点といふべき契機期を考へるうえで、注目すべき作品であるといふことができよう。

### 神仏習合論の再検討

中村 生雄

『沙石集』巻一「出離ヲ神明ニ祈ル事」で、三井寺の公顕僧正ほどの顕密の学匠が毎朝日本国中の神祇を拜する理由として、「出離ノ道、偏ニ和光ノ方便ヲ仰グ外、別ノ行業ナシ」と言い、また役行者が衆生救済の本尊として温和な釈迦・弥勒よりも忿怒の藏王権現を選んだ古事を例にあげて、「本地垂迹、其体同ジケレドモ、機ニ臨ム利益、暫ク勝劣アルベシ。我国ノ利益ハ垂迹ノ面ナラ勝レテオハシマスニヤ」と述べているなど、「実」の仏よりも「権」の神により実際の効能を求める宗教的感性が表明されている。こうして「本／迹」の関係が仏本神迹から神本仏迹へと反転すれば当然、「実／権」の関係も逆転するといふわけである。「実」は究極の真実を含むものではあるが、まさにそれゆえに現実世界では無力であり、「権」はさしあたっての代用ではあるものの、まさにそれゆえに絶大なはたらきをするのだ。（「本／迹」という理念的関係はそのままの順序で「本迹」と術語化されるのに、「実／権」という現実的な関係は

「権実」といふふうには倒置されて術語化されるのは暗示的である。）藏王権現を始めとする権現信仰の流行が、何よりもこの間の事情を雄弁に告げているだろう。

ところで、このような「実／権」関係の逆転現象の余波として見逃せないのが、日本の神を実者と権者に分ける二分法の成立である。『興福寺奏状』の「霊神に背く失」の条には、「念仏の輩、永く神明に別る、権化実類を論ぜず、宗廟大社を憚らず。もし神明を恃めば、必ず魔界に墮つと云云。実類の鬼神においては、置いて論ぜず。権化の垂迹に至っては、既にはれ大聖なり、上代の高僧皆以て帰敬す」と記されている。

専修念仏の徒の神祇不拜を攻撃する貞慶の論法は、まず最初に日本の神を実類Ⅱ鬼神、権化Ⅱ垂迹の二つに分類し、そのうえで、実類Ⅱ鬼神はともかく権化Ⅱ垂迹に不敬の態度をとるのは仏徒として許されぬ、という条件法によっている。古代以来の神仏習合の流れから見れば、本地垂迹理論によって仏徒の神祇崇拜を正当化するのには自然の勢いだ、その反面で、垂迹神とは異なる実類Ⅱ鬼神が新たに日本の神の否定さるべき一群としてカテゴライズされているのは注目に直しよう。

だが貞慶による日本の神の権実二分法は、決して専修念仏非難のために案出されたレトリックではなかった。というよりむしろ、『神本地之事』が「権社ノ神トマフスハ法性ノミヤコヨリイテテ、カリニ分段同居ノチリニマシハリテ、衆生ヲ利益セシメタマフ神」とし、また「実社ノ神ト申スハ悪靈死靈等ノ神ナリ、コノ神天地ニミテル悪鬼神ト云」と記しているように、

猥雑な在地の神祇信仰の実態を仏教の立場から補正しようとするさいに採用された分類法であつたように思われる。このような二分法によって忌むべき神とされた「実社ノ神」は、『諸神本懐集』ではさらに詳細に説明されてゆく。つまり実社の神は邪神、すなわち「生霊・死霊等ノ神」なのであつて、「如来ノ垂迹」ではまつたくない。その素性は何かと尋うに、存覚によれば「モシハ人類ニテモアレ、モシハ畜類ニテモアレ、タ、リヲナン、ナヤマスコトアレバ、コレヲナダメンガタメニ神トアガメタルタグヒナリ」と解説されるのである。手つとりばやく言えば、実社の神は（祟り神）にほかならず、衆生擁護の神である垂迹神とははなから無縁の存在だということだろう。

かつての辻善之助による神仏習合思想の単線的な発展説にもし不十分なところがあるとすれば、このような垂迹神の地位上昇と裏腹の、いわゆる実類・実社神の地位下落という現象に考慮がはらわれていないことではなからうか。私見によれば、このようにして本地垂迹理論から排除された実類・実社神は、『神道集』などの本地物において、「苦しむ人」が神になる物語として再登場することになる。

### 熊野那智参詣曼茶羅の制作者

根 井 淨

熊野那智参詣曼茶羅は、熊野比丘尼や山伏が人々に信仰を勧

めるために絵解した唱導絵画であり、また礼拝対象になつた宗教絵画であつた。その熊野那智参詣曼茶羅は二十七本の作品が確認されているが、作者（絵師）に関する資料は皆無であり、近世の伝承か修理・再興された時の裏書か箱書の銘が問題解決の糸口を提供しているにすぎない。

熊野三山や那智山にかかわる絵画としては、参詣曼茶羅のほかに熊野観心十界曼茶羅や熊野本地絵巻がある。熊野本地絵巻は、室町から江戸期初頭に奈良絵本として普及し、内容は御伽草子としての作品が知られている。これら熊野本地絵巻や観心十界曼茶羅の絵師も殆んど判明しないが、四国高松の屋島寺に伝わる熊野本地絵巻には、慶長三年（一五九八）の年紀銘とともに「絵所木村左京筆」という奥書がある。木村左京は『人倫訓蒙函集』に「仏像をえがくを絵所といふなり。仏絵師、室町六角通下ル町木村了琢、其外左京、得庇、左助等」とあり、京都の室町六角通り付近に木村を名乗る仏絵師の一群のなかに彼の名を確認することができる。屋島寺伝来の熊野本地絵巻を書いた木村左京は京都にいた仏絵師・木村左京と同一人物とみて、まず間違いない。

遺存する熊野本地絵巻の絵像をみると、那智の瀧筋には火焰が描かれている。瀧筋の火焰は瀧を不動明王とする象徴であるが、熊野那智参詣曼茶羅に描かれる瀧筋にも火焰と、その下に文覚上人の荒修行と救済説話図がある。最近発見された熊野本宮柳川家の熊野本地絵巻（断簡本）も同様であり、その絵の中にみられる那智山の社殿、二人連れの白装束の人物、坂道階段

の描写や筆致は、熊野那智参詣曼茶羅のそれと極めて似ている。つまり熊野那智参詣曼茶羅と熊野本地絵巻は全く別のルートではなく、同じ工房や絵師系統の作品もあったといっている。その意味で、屋島寺の熊野本地絵巻を書いた木村左京は、熊野那智参詣曼茶羅も制作可能な立場にあった仏絵師であったと推測できる。

いっぽう熊野那智参詣曼茶羅を制作する主体者、つまり参詣曼茶羅を生み出した舞台は一体どこにあったのだろうか。熊野那智参詣曼茶羅が本来的に伝わった場所や所蔵者を調査すると、まず一つの特徴として熊野比丘尼の末裔と称する家筋がある。例えば熊野新宮の妙心寺は比丘尼寺であり、新潟後藤家、岡山武久家、および観心十界曼茶羅を伝える三重熊野家は、いずれも熊野比丘尼や彼女たちが所属した熊野の本願を出自とする伝承をもっている。つまり熊野那智参詣曼茶羅など熊野図の制作舞台は、比丘尼たちが所属していた熊野那智や新宮の本願にあったと考えてよいだろう。

本願というのは、社殿の修復・修理を担当した組織体の寺院であり、その修理・修復の資金調達のために勸進を行なう比丘尼や山伏・聖（ひじり）集団の組織体でもあった。十七世紀半ばの那智には七つの本願寺院がしられ、新宮には燈明寺金剛院（梅本庵主）、末社の神蔵社には妙心尼寺・華厳院・宝蔵院・三学院の四本願が付属していた。なかでも三学院は曼陀羅堂を管理していた。曼陀羅堂というのは曼茶羅を安置した堂であろうし、おそらく参詣者たちに対して絵解きされていたものと思わ

れる。

いづれにせよ熊野の那智や新宮の本願は、社殿の修復と維持、それに連なる勸進活動の立場上、絵を制作する蓋然性があった場所と考えてよい。このために本願は直接仕事を請け負う大工や、その他、もろもろの職人を抱えていたことは容易に推定できる。いわば本願と職人の組織体とは密接な提携関係にあったと思われる。

このように熊野那智参詣曼茶羅をはじめ、観心十界曼茶羅や熊野本地絵巻などの制作舞台は、熊野比丘尼や山伏が所属した本願方に根拠地があり、その組織体のもとに京都あたりの仏絵師が描いたものと思われ、同じ工房で制作されたものもあった。酷似した作品があるのは、このあたりの事情を物語っている。と同時に熊野那智参詣曼茶羅などは、比丘尼や山伏たちの勸進と唱導のために、移動する宗教絵画であったということができる。

### 鎌倉最末期の北陸修験

白山 芳太郎

鎌倉最末期における北陸修験の活動は、白山修験と羽越修験が中心であった。両修験は時を同じくして立ち上がり、北陸各地に幕府が配備していた守護・地頭を攻め、これを滅亡へと導く。その崩壊過程について、『太平記』は越前と越中のケー

スを載せている。それは鎌倉幕府の北陸における地方支配機構の解体というような局地的認識だけではすまされない。大山や船上山というような山陰道修験との連携に基づくものにちがいないと察する。

山陰道修験は後醍醐天皇の隠岐脱出の後、天皇を船上山に迎え、京都に攻めのぼる準備をする。これを迎え撃つ京都には鎌倉幕府の出張所・六波羅探題があり、東海・東山・北陸三道からの幕府方軍勢を集め、さらに次の援軍を期待していた。

ところが、東海・東山両道からは、足利氏を派遣したのち援軍が送られてこない。新田の軍勢が鎌倉に攻め入ろうと窺っている。幕府は鎌倉の防衛を手薄にできないからである。京都到着の足利氏は京都からさらに山陰道をくだる。もちろん、船上山から京都に攻めのぼる討幕の軍勢を駆逐するためである。そのはずの足利氏が、山陰道をしばらく進んだ丹波篠村に到着の後、逆に京都へと攻めのぼる。六波羅はこれを全く予想していなかった。予想していたならば、北陸から来ていた北条時治以下の軍勢を北陸に戻らせるはずがないからである。

このようにして、北陸道の反幕府勢力は動き始めた。そのような事態に対する予防として、幕府は、次の二つの手配をした。

第一は、北陸七ヶ国に司令する越前に、北条時房の孫・時治を配置するというものであった。越前馬場における白山信仰の拠点である平泉寺白山神社は、四十八社、三十六堂、六千坊の規模を有したと伝えられ、北陸の天台系修験全体に号令する存

在であった。そこで、越前国地頭としての北条時治の赴任先が、北国街道からはずれた白山越前馬場所在郡の大野郡となるのである。六波羅滅亡の前夜、時治は北陸七ヶ国の軍勢を率いて上洛する。そのような北陸全道の中心者が、北国街道沿いの府中（現在の武生）や北の庄（現在の福井）ではなく、奥まった大野郡になぜ配置されたのかという点、白山修験の反幕府側への加勢が予測されたからであると推測する。

第二は、弥彦山や出羽三山など、羽越修験の上洛を防止するとともに、それらが白山修験と連携することを遮断できるところの越中、すなわち今の富山県に、北条一門の名越氏を守護として配置するというものであった。

この二つの配置は、白山修験と羽越修験の動きを警戒してのことであると考ええる。白山修験は後醍醐天皇を迎えた船上山修験と連絡をつけると同時に、羽越修験の後醍醐天皇方への参入を画策していた。山陰修験と北陸修験が連携しあう気配を見せたことにより、上洛中の北条時治以下北陸七ヶ国の軍勢が北陸に戻される。六波羅が山陰の軍勢と北陸の軍勢とによって挟み撃ちにされないためであった。そうして北陸修験が北陸七ヶ国の幕府方軍勢を引き付けている間に、六波羅は滅亡した。その後、新田の軍勢が鎌倉に攻め入って幕府を滅ぼす。続いて、白山修験が越前の地頭を倒し、羽越修験が越中の守護を討つこととなる。鎌倉最末期の幕府打倒の歩みのなかで、北陸修験は以上のような動きをみせるのである。

## 乗因の神道説と道教

菅原信海

乗因の神道説の傾向については、前年度の本大会発表で、若干触れるところがあった。つまり、乗因は戸隠山勸修院に、享保十二年（一七二七）に転住してから、天海大僧正創唱の天台神道である山王一実神道の継承者として、同神道の護持発展に尽力していたが、同十五年（一七三〇）に、乗因独自の神道である修験一実靈宗神道を創唱するに至った。そして乗因のこの神道説は道教的色彩を濃くしていることが特徴であることを、いくつかの例証を挙げて論述した。

ところで、その後やはり乗因の著作とされている『金剛燈』三巻を調査する機会に恵まれた。この書は、元文二年（一七三七）の撰述で、しかも現存する乗因の撰著の中では、最晩年のものである。乗因の著作は、修験一実靈宗神道という天台宗門からすれば、いわば異端の教説を唱導したことから、本寺に当たる時の輪王寺宮公遵法親王の断罪するところとなり、元文四年（一七三九）に、すべて絶板焼却処分を受けることになり、乗因自身も八丈島へ遠流されるといふ悲運に遇ったがため、現存するものは山王一実神道に関するものを除いて、まことに稀になってしまった。幸いに焼却の難を免れたものが残存するに過ぎない。したがって『金剛燈』も、龍谷大学図書館に蔵され

ている天下の孤本である。

『金剛燈』は、その名称からして察せられるように、密教の金剛界に関する著作であるが、彼の神道と深くかわるところは、各巻の巻末にある識語である。各巻同じ内容の文であるが、その中に、いま「本社別当職一実道士」の命によって、筆写或いは筆受した旨の記載があり、ここにいう一実道士とはいうまでもなく乗因のことを指しているが、密教についての著作でありながら、弟子達によって乗因は一実道士と尊称されているのである。また筆写者及び筆受者は、阿知某と阿知祝部を名乗っている。阿知とは、乗因も同じく阿知乗因と名乗っているように、彼の靈宗神道家の血脈なのである。つまり、『大成経』に、戸隠の祭神天思兼命は靈宗道を伝えたとされ、しかもこの神は、阿知祝部の祖であるとされているから、修験一実靈宗神道の継承者は、阿知祝部を名乗っていたわけなのである。したがって、乗因の神道を阿知神道と称するのも、このような理由による。

乗因の神道説には、多くの道教的要素が含まれていることは、既に小林健三氏の指摘するところでもある。しかも、それが老子を崇拝するような新しい信仰を形成する神道であることに注目する必要があることを主張したのが、前回の拙い発表においてであった。この事実は、乗因最晩年の著作においても、充分看取されることが指摘できるわけであって、乗因は最後まで、老子崇拝と道教信仰の上に立って、彼の神道説を創唱しているといえるようである。

既に触れたことであるが、乗因が戸隠に上清宮を建てようとしていたことは、道観建立ということになるのであり、老子の三宝である慈・儉・後の思想を、三種神器の思想的背景に当てようとしていることや、日吉大宮権現を玄聖天尊という道教色の強い神名に充てていることなど、乗因の神道説には道教の影響が濃厚に窺えるのである。この傾向は、最晩年まで続いており、それがために逆に追放の断罪が下ったものといえる。

しかし、振り返ってみてみると、乗因の神道は、その名の示す通り、「修験」と「山王一実」と「靈宗」の二本柱を合わせて一本化しようとする、つまり三教合一の神道説の形成を理想としていたのではなからうか。それが、江戸中期の乗因の時代にあつては、結局は天台宗門や幕府の厚い壁に阻まれて、一神道説として独立することができず、異端とされ追放されたのである。

### 富士谷御杖の言語観

#### 瀆砂存儀

富士谷御杖（明和五へ一七六八）年々文政六へ一八二三）年は神話を実事（歴史的事実）とした本居宣長を、神話は象徴的イメージであるという立場から批判したことでも知られる国学者であるが、てにをはなど言葉に関する様々な研究も行なっている。そして、その中で最も重要なものは比喩についてのもの

あろう。

御杖はまず比喩を、現代言語学でいうところの比喩の二大形式（隠喩）と（換喩）に対応する形で、これを（比喩）（花のちるをもて無常をおもはせ）と（外へそらす）（妹を見まほしといふをば、妹が家をみまほしとよみ）に区別する。そして御杖は、このような比喩的な言葉を（倒語）と呼び「言霊のある言葉」と考える。その上で御杖は情を（倒語）すれば話し手（詠み手）の情は聞き手に十分に伝わるのに対し、比喩的でない言葉（直言）はそれができないという。そして、その理由は（倒語）の特質を語る御杖の次の言葉から理解できる。

わが情をわれよりことわらずして、きく人より察すべきやうをむねと、心うるより外なきことなるべし。かく心うる時は言に自灵ありて、其霊おのづからわが情をたすけて、人の心に通徹せしめ給ふ也とするべし（歌道筆要）

つまり、（倒語）は暗示的な（情をことわらない）言葉であるがゆえに、その意味が聞き手にすみやかに了解されず、それによりかえって聞き手の想像力が働く（きく人より察する）状態となり、比喩として使われている事象は聞き手に強くイメージされる。そして、それを通して聞き手の中には話し手と共通する情が生起してしまう（通徹）のである。これに対し（直言）は明示的な（情がことわられている）言葉であるため、その意味が聞き手に直ちに了解されてしまい想像力も働かない。そのためイメージも浮かばず、聞き手の内に話し手の情は喚起されない。つまり、（直言）は聞き手に話し手が何らかの情を

感じていることを指示するだけなのだ。それゆえ、それは「言」というものは神を殺ろすもの」(直言というものはそこに込められた情を他者に伝えることができぬもの)と呼ばれるのである。

また御杖は、その明示性ゆえ意味が一義的に限定される(直言)と比べ、(倒語)が情の持つ多義的なニュアンスを表現できることを、

直を除きて詞をつくる時は、もとむる所広きが故に、くるしき事もなく、しかも変化自在、意の如くなるべき也(歌道挙要)

と主張している。

しかし、ここで注意すべきは(倒語)の作用が、聞き手に話し手の情を伝えることにより、人間同志の心情的交感を成立させるだけではないことである。なぜなら例えば、自分の無常感を「花が散る」という事象を使って(倒語)化イメージ化した話し手にとっては、「花が散る」という事象は、自分と心霊的関係を持たない客観的な対象ではなくなり、自らの心情を象徴しつつ(倒語)する以前と異なる相貌を持って立ち現れるはずだからである。すなわち、(倒語)は人間と人間だけでなく人間と自然(人間以外の万物)との心情的交感をも成立させるものである。

また、このことを念頭に入れて御杖の「この倒語の事、世にかくれて千余年なれば」という言葉を見れば、専ら事物を指示するだけの言葉(直言)を意志の伝達の道具として日常的に使

用することにより、逆に人間は自己をとりまく他者や自然と心情的に交感することができなくなっているという切実な思いを御杖が感じていたことが推測できる。そして、イメージ体験をもたらずことにより、人間がそのような状況を超え出ることを可能にする言葉の自律的な力を(倒語)の中に認めていたがゆえに、御杖は(倒語)を「言霊のある言葉」とすることができたのであろう。

このように御杖は、比喩的・暗示的な言葉(倒語)と明示的な言葉(直言)を極端に対比させつつ両者の人間の情動や認識に対する効果を考察することにより、言葉の自律性や道具性など言葉自身に関わる根本的な問題にも触れる形で、比喩もしくは比喩的表現に顕著に表れる言葉の暗示性・映像性・多義性というものの意味を明確化したのであった。

### 『中臣祓注抄』所収

#### 「中臣祓」の本文について

白江 恒夫

「中臣祓」の現存最古の注釈書は『中臣祓訓解』(以下『訓解』と略称)で、その書写は建久二(一一九一)年まで溯り得ると言われる。また、神宮文庫所蔵『中臣祓注抄』(以下『祓注抄』と略称)は、その奥書から、祖本の成立が建保三(一一二五)年以前と言われ、第一「中臣祓の注」、第二「大中臣祓祭文」、第三「中臣祓本」の三部から成る。『訓解』と『祓注抄(第一)』

は、共に「中臣祓」の古注として貴重であるが、両者を比較すると、注の部分が両部神道の立場に立つと言う点は共通するもの、後者は前者ほどに精深ではないことが知られる。更に、本文を見ると、『訓解』は「中臣祓」の全文を載せるところまではしていないが、「延喜式大祓詞」や「中臣祭文」等、先行する「中臣祓」の本文の語彙表記をほぼ忠実に踏襲している。一方、『祓注抄(第一)』は「中臣祓」の全文を載せるが、先行のものとは異った語彙表記を部分的にしている処がある。その結果、先行の「中臣祓」に見られない表現等が現われて来て、それが後の「中臣祓」の本文に継承されることもあれば、場合によっては、古注であるが故に、後世の研究者を悩ませることもある。私は、『祓注抄(第一)』の作者による独自の解釈が働いて、本文語彙表記の変化が成されたものが多いと考えているが、それは単に作者の問題にとどまらない。その解釈を成さしめた背景には、平安時代中、後期から鎌倉時代初期にかけての国語音韻の変化というものも考えられる。これら語彙表記の変化が成されたものの中には、その足跡をたどることができる例がいくつかある。それをすることは、『祓注抄(第一)』の本文の由来を考えることであり、又、その性格の一端を明らかにすることににもなると思われる。具体例を二つ記しておこう。

(一)「船綱解放、纏綱解放」

ここに「綱」を入れるのは『祓注抄(第一)』からであり、以後、この表現は伊勢系、吉田系の多くの諸本に継承される。これは、『訓解』の割注「解」<sup>ツヅ</sup>「纏」<sup>ツヅ</sup>「漂河東」に直接又は間接的

に触れた作者が、従来の本文に無かった「綱」を、自らの本文に意図的に挿入したものであると思われる。

(二)「我皇孫御命美豆穗宮奉仕」

『祓注抄(第三)』には「我皇孫命以美豆惠宮奉天」とある。第三の「惠」は、第一の「穗」の省文(省画の文字)であり、いずれもミツホと訓むのが正しい、と考えられ勝ちである。しかし、ここにおいても「訓解」との関係を考える必要がある。即ち、『訓解』の同所の割注に「以瑞材木」とする。同じ「訓解」に、とある(異本「記解」は「瑞材木」とする)。同じ「訓解」に、「天津金木(…是一名号三白枝也…)」<sup>ツツ</sup>「千座置座(以木為之、…以八技為束…)」とあり、木が枝<sup>ツツ</sup>であるとも言われているのであるから、「瑞材(木)」は、ミツノエ又はミツエと訓めなくもない。つまり、『訓解』の割注に直接或いは間接的に触れた『祓注抄(第三)』の作者は、「瑞材(木)」をミツエと訓み、これを用いて建立した宮殿を「ミツエノ宮」と考えて表記したのが、「我皇孫命以美豆惠宮奉天」であったのであろう。ところが、『祓注抄(第一)』では、「惠」を「穗」と解して「我皇孫御命美豆穗宮奉仕」として了った(この時、「以」を省いた。このように、「訓解」から『祓注抄』の第一や第三に至る語形変化を可能にした事の一つに、当時既に行われていたエ<sup>(e)</sup>とイ<sup>(ye)</sup>との混同、及びエ<sup>(e)</sup>とエ<sup>(we)</sup>との混同等、国語音韻上の問題があった、と考えられる。「大祓詞」の有名な「伊惠理」か「伊穗理」かと言語形決定の問題も、『祓注抄』を根拠にするならば、同様の観点から考えら

れなければならぬであろう。

## 『両宮本誓理趣摩訶衍』について

門屋 温

弘法大師空海仮託の神道書『両宮本誓理趣摩訶衍』は、鎌倉室町期の伊勢神宮をめぐる神道説の形成を考えるうえで、けっして看過し得ないものであると思われる。

### 1 『理趣摩訶衍』の伝本

- A 高野山大学図書館蔵 金剛三昧院寄託本
- B 大正大学蔵本（国書総目録による）
- C 大倉精神文化研究所蔵本（上中下三巻）
- D 宮内庁書陵部蔵本（下巻のみ）
- E 京都大学附属図書館蔵本（下巻のみ）
- F 高山寺蔵本（下巻のみ）
- G 「弘法大師全集」巻五 所収本

（底本 京都府京極 長福寺蔵本）

Aは現在所在不明。Bも不明で国書総目録の誤載の可能性も。D・E・Fは同系統の本で、『麗気記』のあとに下巻のみが加えられている端本。Cのみが、現在確認できる完本であるが、これはGとまったく同内容で、底本の長福寺蔵本の転写本であると思われる。長福寺蔵本も現在所在未確認である。

### 2 『理趣摩訶衍』の構成と出典

上中下三巻のうち中巻のみが十六枚の絵図で構成されており、その体裁が大きく異なる。この絵図については、南北朝期の神宮祠官であった度会常良が後宇多天皇所持の本から書写したという説がある。それを信ずれば、中巻は上下巻とは独立して存在していたことになる。中世の書籍目録に『理趣摩訶衍』上下」とあることや、内容的に上下巻とのつながりが希薄であることから、中巻のみが別の成立であった可能性がある。

上下巻は『理趣経』の教説がその骨格をなしているが、不空訳の『理趣経』と玄奘訳の『理趣分』とを使い分けている。特に『理趣経』全十七段のうち第三段のみ『理趣分』が引かれている点は興味深い。

両宮についての秘説は、『麗気記』や『倭姫命世記』『中臣祓訓解』等によっている。

また「伊勢流祓」のなかで、度会常良作とされる「一切成就祓」あるいは「中臣祓天神祝詞」などには『理趣摩訶衍』と合致する思想の反映を看取することができる。

### 3 『理趣摩訶衍』の内容

『理趣摩訶衍』の内容を簡単にまとめると、次のようになる。

①『麗気記』や『大日経疏』をもちいて、正殿は大日如来の住処である法界宮であり、心御柱は大日如来の三昧耶形である独鈷金剛であるなどと説き、伊勢内外両宮が大日如来説会の場にならなくとする。

②『理趣経』の教説にしたがって、般若理趣の力によって煩惱

を断じ、この世界が本来清浄であると悟ることが、両宮の本誓であるとする。

③『理趣経』を引用しながら、ことさらに印明の力を強調することによって、大日如来の印明を加持すれば、秘密神呪の力により一切が成就するとする。

### 物忌日の設定に関する小考察

鈴木 一馨

「物忌」という行為は、平安中期、十世紀初頭より史料上に見られ始める現象で、主として、天皇及び高位の貴族(宮廷貴族)の間に行なわれた。これをもう少し言うと、ある原因によって自己を自己以外の外界から隔離することによって、ある原因によって起こされる災厄を未然に防ごうとする行為として行なわれていた。

この「物忌」については、総合的論考として、三和(現姓、北條) 礼子氏による「物忌考」(『宗教研究』第百四十九号所収)、及び、加納重文氏による「平安中期の『物忌』について」(『古代文化』第二十三巻第十二号)という二本の論文がすでに出されており、おおまかな様子はこれらによってつかみ取ることができる。

一口に「物忌」と言っても、その設定の方法によっていくつもの種類のあることを三和氏は指摘されているが、そのうち六

壬式占による物忌を「本来の物忌」としておられる。これは、史料上、六壬式占によるものの出現が早く、事例も多く、単に「物忌」と称されているもの多くがこれにあたることから、三和氏の指摘は妥当なものと言えよう。

今回あつかう物忌もこの六壬式占によるものであるが、従来この「普通」の物忌が、陰陽道の占術である式占のひとつである六壬式占によって設定されているということを根拠に、単純に陰陽道上の現象として見られているくらいがある。

しかしながら、物忌日の設定において「暦月」をもちいず、「節月」をもちいっているということになると、果して、物忌を単純に陰陽道上の現象として見てよいかどうかは疑問となる。

暦月と節月というのは、前漢にて成立した二十四節気をもちいる中国式の太陰太陽暦における時間区分としての「月」の二つの概念である。このうち「暦月」と言うのは、月の朔望の周期によるもので、「一月、二月……」と数えられ、閏月が存在し、太陰暦的な月と言うことができる。また、「節月」と言うのは、一年三百六十五と四分の一日を二十四等分した二十四節気のうち、中気と交互に配される十二の節気と節気の間を言うもので、閏月が存在せず、太陽暦的な月と言うことができる。

二十四節気により成立する太陰太陽暦と言うのは、十二の中気の配当によって暦月の月名を決定することによって、太陰暦の一年を太陽暦で調節するという方法によって成立しているもので、二十四節気が存在というのは、この暦法上では単なる時間調節の技術的な意味しかもたない。そのことからすると、「節

月」とは、造曆の技術上仮設された月と言うことができよう。これに対して「曆月」とは、本来の時間単位としての「月」の概念として成立しており、陰陽道の思想上扱われる月となっている。

また曆についても、占術の面をもっており、その背景には陰陽道の思想があることを押えながら見てみると、「月」の占術上の意義づけをする場合、曆月についてこれを行なっており、節月について意義づけは行なわれていない。しかし、「日」の占術上の意義づけということになると、節月を単位として行なわれており、曆月を単位とはしていない。

このことと、物忌が節月を単位として「日」に対して設定されているということは無関係ではあるまい。すなわち、ここに順序性や連続性・均等性などを求めた場合、「月」の順序性などにあつては閏月の存在がたいした存在ではないが、「日」のそれにあつては閏月の存在が同質の月の重複ということの影響があると考えられたのではなからうか。

このように見てみた場合、物忌設定の占術である六壬式占は確かに陰陽道によつてはいるが、その結果としての物忌は曆道禁忌に近い一面をもつと考えられるのである。

## 神社復祀と遷宮祭

櫻井治男

本発表の目的は、明治末期から大正初年にかけて集中的に行われた政府主導の神社整理政策により、それまで奉斎していた氏神鎮守社を喪った地域住民が、その後どのような行動を起こしているのかという点に注目し、こうした政策に対する住民意識のあり方、並びに地域社会と氏神鎮守との関係について、実態調査に基づいて考察を深めようとするものである。

地域住民による行動の一つとして、合併により喪われたかつての氏神鎮守社を復旧再建し祭祀を継続するという興味深い現象が見られる。こうした行動を発表者は「神社復祀」という用語を用いて、その様相を捉えることにしているが、その具体的な内容や、そうした行動を喚起する内的・外的要因や時代的契機については、それぞれの地域社会ごとに検証していく必要がある。

○

神社整理が行われてまもなく神社復祀という行動が見られたようであるが、戦前の神社行政上では、こうした行動は基本的に認められておらず、戦後は神社が国家の制度的管理から離れ、地域住民の主体的意志で神社復祀が行い易くなったということが指摘できる。例えば神社整理のモデルケースとされた三

重県では、戦後十年ほどの間に神社復祀が積極的に行われている。もちろんそれには、県内の地域的な差異も見られるが、そうしたこととともに、復祀の年次的な特徴も窺うことができ。以下では具体例を取り上げて、前述の問題意識と関連させ検討してみたいと思う。

取り上げる神社復祀の事例は、三重県度会郡御園村の状況である。ここで注目されることは、二十年ごとに行われる合併神社の式年の造替遷宮がきっかけとなり、戦後いくつかの地区が、自己のムラに神社を再建し、合併先の神社より祭神を分祀したことにある。定期的に社殿等の施設を造替する式年遷宮（遷宮祭）として、伊勢の神宮で行われる二十年ごとのそれは著名であるが、三重県内ではムラの氏神鎮守社もそれに倣って行われることも比較的多く見られる現象である。

御園村（明治二十二年に高向・長屋・王中島・新開・上条・小林の六大字が合併）での神社合併は村内六大字で一社という、一村一社の方向で進められた。合併神社は、当時役場の設置されていた王中島に新たに社地を定め鎮祭される予定であったが、高向が合併に反対して、結局他の五大字による神社合併となり、王中島の神社へ併合され、名称を「御園神社」として合併が完了した。

御園神社では、合併が完了した翌年の明治四十三年に旧来の社殿を改築し、第一回の遷宮祭を挙行することとなった。その後二十年を経て、昭和五年も行われたが、さらに二十年後の同二十五年は行われず、翌年に延引して実施された。その理由は

小林地区と長屋地区とが、自地区へ神社復祀を行ったためである。

御園村内の神社合併以前における各大字の氏神鎮守社の造替遷宮については、各大字とも二十年ごとに昔から行ってきたと伝えられるが、江戸時代後期からの遷宮記録は残されており、伝統的な慣行としてムラの記憶に留められてきたことは間違いない。それ故、遷宮祭に対する理解はいずれのムラにもあり、明治四十三年の合併神社の遷宮は五大字が協力して実施して、その状況が続けられたが、昭和二十五年の第三回式年遷宮を迎えた時に、神社の国家管理も終り、制度的枠組みが解消されたことを機会として、二カ字では神社復祀へと行動を実施した。

こうした行動の背景には、合併神社への潜在的な違和感や、多額を要する遷宮費用は、自己のムラの氏神鎮守社へという意志が強く存していたことを読み取ることが出来る。そして、実際の行動が、式年遷宮祭をきっかけに実行され、この祭の機にムラのカミはムラの中に蘇ったといえる。

○ 三重県では、かつて神社合併が推進されるに当り、当時の神社局長の言に、当県には神宮が鎮座し、その膝元の地域として「神社」はその模範を示す必要があると力説されていた。御園村での神社合併が行われた、明治四十二年は、神宮の式年遷宮が行われた年である。その翌年に合併神社では遷宮祭を実施し、合祀された神々の住まいを新たにした。それは長年の慣例とされたものである。ある意味では、神宮の膝元の地域として

はふさわしい、神宮との精神的な結び付きを深める機会であった。しかしながら、その模範となるべき神社とは、合併によって創出された神社ではなく、日常生活の内にある神社という点が、地域住民の意識と、整理政策実行側の意識との大きな相違といえよう。

### 村落社会と神葬祭運動

遠藤 潤

神葬祭運動は江戸後期、明治初期の両方にわたって見られる葬儀改式運動である。これまで、神葬祭運動はこの両期を区別して論じられ、特に明治以降の運動を論じる際にはその変動要因として明治維新に伴う宗教的環境の変化が重視される傾向にあった。しかしながら、その環境の変化を受ける村落社会は単に受動的ではなく、神葬祭運動を理解するには村落の宗教的な状態も考慮される必要がある。ここでは実例として石徹白という地域をとりあげ神葬祭運動と村落社会の関係について考える。

石徹白では白山信仰を中心とした宗教活動が行われ、中居社がその拠点となっていた。そのため、石徹白の社会はこの中居社の祭祀を中心として構成されている。石徹白には頭社人、平社人、末社人という三つの身分があり、このうち頭社人が宮座を構成していた。また、神事組織は禰宜・祝部・社人からな

り、禰宜はさらに神頭職・太幣司・神饌司からなる。神頭職は宮座の頭屋に比することができ、石徹白では世襲化されている点が異なる。これらの外、神主が置かれている。神主は早い時期には年番だったが、一五世紀に村が乱れたのを契機に世襲化されていた。また、庄屋が置かれず神主が庄屋役を兼任したが一般の庄屋ほどの権限がなく、政治は組頭は五人組の組頭と頭社人の合議制によった。ただ神事に關しては頭社人がイニシアチブを握っていた。このように、石徹白では政治的側面と宗教的側面が重なりあって村落の共同性を成立させていた。

このような状態の中、宝曆騒動が生じる。宝曆騒動は村内における真宗信仰の拡大を直接的契機として生じた争いであるが、そこには複数の対立要素が現れている。第一に神道の信仰と真宗の信仰の対立である。村内では真宗の浸透した地域と神道信仰を固持する地域が存在しており、その間での対立である。第二には吉田家と白川家の対立である。神道側の中心人物は吉田家の免許を受けており、そのことを根拠に神社や村での自分の支配の正統性を主張する。一方、門徒側の中心人物は先祖が白川家から免許を受けたことを主張する。ここに吉田家と白川家の対抗関係がある。第三に神主と神頭職の対立関係がある。神主と神頭職はともに神社祭祀の指導的立場にあり、その意味で両者の権能はときとして重なり対立する可能性がある。石徹白の場合、祭祀における位置やイニシアチブなどをめぐって両者は対立している。以上の対立的要素が重層的に重なり、神主側と門徒側派の間の対立に収斂している。この対立で両者

はともに伝統との関係と外部の権威との関係の二つを根拠として自らの正統性を主張する。前者においては「家」の正統な継承が一つの規範となっており、その前提からそれぞれの正統性が論じられる。また、村における権威は村内の位置だけでは正統化できず、村の外部にある権威との関係を強調する。具体的には吉田家や白川家といった、村外の権威がそれにあたる。こうした対立は評定所の判決によって決着する。ここでは吉田家の支配下にあることが確認される。すなわち、ここでは相違する信仰を持つ二派の人々が、吉田家の支配を承認することによって、共同の神社祭祀、ひいては村落の共同性を維持するといふ、新しい均衡状態が成立している。

この均衡は明治維新に伴う神仏分離と神葬祭運動によって崩れる。この変動の要因としてまず宗教をめぐる制度的変化が注目される必要がある。明治になり神道の頂点が吉田家から政府神祇官になり、村内では神道側が相対的に強力となる。この力を背景に神道側は政府による神仏分離、神葬祭の義務化を村内で具体的に進めようとする。葬儀の内容などを検討すると、これは神道側にとっては伝統的な信仰への回帰であり、真宗側にとっては信仰の強制である。このため、真宗側は神職を辞め、神社祭祀はもはや村の共同性を担いえない。このように神葬祭運動は石徹白にすでに存在していた信仰の分裂の一方の軸から生じてその分裂を決定的にした。また、神職と他の者の区別をより明確にするものとして作用し、他の諸政策とともに神職の專業化を促したといえる。

## 近代化による死に対する意識変化

村上 興 匡

特にここに、二年、「死」および「死」関連の事柄が、話題となることが多くなった。死への関心が高まるとともに、現行葬儀に対する批判も頻繁に見かけるようになっていく。葬儀がだんだん大がかりで華美なものとなると、それに反発して葬儀簡素化の運動がおこる。一旦は、質素な葬儀が行われるようになるが、また徐々に規模が大きくなり、全体として大きく波をかかような変化をみせる。本論では明治以降の各々の葬儀論を比較することによって、近代化過程がもたらした死に対する意識変化について考察をくわえる。

明治になって身分的な制限が緩み、葬具の賃貸が行われるようになって、庶民の葬儀も葬列を組んだ派手なものになった。明治三十一年には野口勝一や山下重民らが雑誌『風俗画報』に、当時の葬儀が華美になったことを批判する論文を掲載している。また『万朝報』記者である堺利彦も葬儀風俗の改良を唱えている。野口は子孫が故人に報いようとするのは当然のことだが、中産の家が父母二葬をだすと家産が傾く近來の葬儀は度を越えており、葬儀に使われる金銭は冗費であると述べた。山下重民も、葬儀は分にに応じて中庸を守るべきであり、葬儀に使う金銭を国家事業に転用すれば益が大きいと述べている。

明治三十年代に唱えられた葬儀の改革とは、葬式のときの酒食の饗応や供花放鳥等の贈答の習慣を虚礼として戒め、その経済力を生産活動に振り分けるべきとの主張であった。当時は風俗改善が叫ばれた時期であったが、日清戦争の戦勝によって大國意識が高まり、国債発行による増税によって儉約が強いられるという事情を背景としていた。社会全体の経済を維持するために、個人の葬儀への出費をおさえるというのは、江戸期に儒学朱子学者によってなされた葬式批判と軌を一にしている。都市の勤め人階級は、収入はそれほど多くないが進歩的をもつて任じており、上昇志向も強かった。当時の葬儀には、従来慣習に従って身分上昇すると、欧化主義によって従来慣習を非合理的なものとして否定すると相反した二つの志向が同時に存在していた。

大正になって、都市の交通事情から葬列の進行が困難となったのと、関東大震災の時に簡略な葬儀をせざるを得なかったことなどが、葬儀の簡素化を進めた。戦中戦後の物資不足の時期にも葬儀は簡素に行われていたが、復興し高度成長の時代を迎えるとともに、葬儀はまた徐々に派手で大がかりなものとなった。それに対応する形で、当時の葬儀に対する批判もあがってくる。昭和四〇年頃、圭室諦成の『葬式仏教』、稲田務・太田典礼編の『葬式無用論』などが刊行されている。東京オリゾンブックが開かれ、日本のGNPが米国について世界第二位となった当時の社会情勢は、明治三十年代とよく似ている。

『葬式無用論』の発行元である「葬式を改革する会」の趣旨

をみると、葬儀が盛大に儀礼的に行われるようになり、①本来、厳粛、真実であるべきものが形式的になっている。②身内だけでしめやかに別れればよいことを大げさにし、義理で多くの会葬者を集めるのは、他人も迷惑だし時間の無駄である。③葬儀に多くの金をかけるのは世間体や見栄のためであり、僧侶や葬儀屋をいたずらに利する行為で、無益なことだといふものである。

葬儀批判の論点自体に目新しいものはないが、こうした葬式は本意であるから自分の葬式はやらないと主張されていることに特徴がある。明治では、葬儀慣習によって喪主が被る不合理・不経済をいかに改革するかということに主眼がおかれていたのに対して、自己の死の表現として葬儀が捉えられている。会の賛同者には医学関係者が多く、祖先祭祀を前提とした葬儀の意味付けが唯物論的な死生観によって否定され、葬儀は一時的で、きわめて私的、個人的なものとして解釈されている。

葬式を自己の死の最終の表現とみる考え方は、今日では、もっと一般的なものになっている。「自然葬」や死後別居としての「女の墓」も、自分達がふさわしく扱われる自由を獲得しようとするものである。ハイテク野辺送りや「月面聖塔」などの葬祭業界から出される新企画もより現代的な葬の表現の模索である。

どれも葬儀への制限が緩んだ時期のやや後、葬儀費用が上昇して限界が来るすこし前の時期にあっている。葬儀規模の拡大は、一部の経済力をもつ層が、全体の水準を引き上げる形で

おきている。葬儀を大がかりに行いたいという欲求の背景には、一般の葬儀と差異化して故人を顕彰したということがあ

る。葬儀とは、社会の中での故人の死を処理する象徴行為であると考えられる。ロベール・エルツは葬儀習俗の重要な要素として遺族、遺体、靈魂の三つを挙げているが、「遺族」の処理には、財産や社会的地位、人間関係など故人がもっていた「社会財」の処理も含まれ、主に葬儀の社会儀礼としての側面と関係している。また、死者の遺体及び靈魂の処理は、社会の中での死の意味付けと関係している。葬儀批判論の関心の中心は葬儀の個人化とともに「遺族」から「これから死ぬ者」へと比重が移っている。

### 初期婦一協会と渋沢栄一

石倉孝祐

いわゆる日本の経営の成功が耳目を集めたしたのは、一九六〇年代以降の経済成長率の驚異的な向上と国際競争力の劇的な向上によるものである。最近では日本の経営への評価は「儒教ルネッサンス論」の立場から積極的にその価値と歴史的意義を認める見解が存在する。(エール大学余教授等) 儒教が東アジア地域での経済成長のエートスであったか否かの資本主義起源説における儒教の役割については、いまだ十分な論証がなされ

たとは言いがたいが、アジア諸国による日本の経営の導入傾向は従来の単なるシステムの模倣から次第に、日本の企業文化と集団主義的経営の関連などの理念学習の段階に達しているといわれている。(「日経」一九九二年四月七日号) しかしこうしたポジティブな評価とは裏腹に、日米構造協議等で「閉鎖的労務慣行」「先行投資型財務体質」「集団的意思決定システム」などの日本の経営を支える基盤的要素を日本文化自身に起因する問題として捕捉する立場から「日本異質論」の具体的対象として批判されもしている。また最近の経済スキャンダルの族生の原因の一端として経済倫理の欠如が指摘されるなど、宗教と経営・経営文化との関係は今日的といってよい状況であるといえよう。特にこうした経済倫理問題を適及し、初期的な状況を分析するとき、原初的な問題が出現したと考えられる初期資本主義体制確立段階である一九一〇年代から二〇年代にかけての経営倫理問題の先駆的論者である渋沢栄一と、渋沢自身発起人である「婦一協会」における「婦一」問題(宗教の婦一と経済・宗教の婦一)との関係は重要な視座であるといえよう。渋沢栄一の経営理念、経営倫理をよく表す言葉で「義利両全」とか「論語算盤説」ないしは「道德経済合一説」がある。具体的に言えばキャピタリストの諸活動は根源的に利益の追求と資本蓄積を目的にしている。けれどもその究極的な目的は「利用厚生」に帰着するものでなければならぬとする。社会還元の「利他」性は渋沢自身のアダム・スミス理解と近接した問題であるが、今日の企業メセナ・フィランソロピーに近似した議論の先駆的

存在といつてよい。このような指向性を持つ渋沢は広く社会一般の経済活動の発展に伴う倫理観の多元化に対して「婦一協会」を組織して社会活動の根底に位置する宗教自体の再編成・産業社会における予定調和原理の確立を目的として宗教婦一の方向を探ろうと企画した。一九一二年六月に設立された婦一協会は宗教学の鼻祖である姉崎正治をはじめとして、成瀬仁蔵・阪谷芳郎・新渡戸稲造・服部宇之吉・寛克彦等当時の代表的な知識人を構成メンバーにした会合であり、当初から渋沢栄一・森村市左衛門等経済人と学界の共同を意図した研究組織であった。婦一協会設立に先立って、その準備会が同年四月一日にもたれたが、席上渋沢は会の趣旨として諸種の宗教が混在する状況の中で人心の帰着する方向性を探究することを主張、個人としては儒教による経済倫理の確立と安心を達成できるとしながらも、一般状況において今後儒教倫理のみによって人心が帰着することは困難であると訴え、宗教の婦一とこれに基づく経済倫理の確立を提言している。

しかしながら初期婦一協会は国際協力・文化交流等のほか、渋沢個人の活動の連続として「利用厚生」の充実による社会政策学会・協調会を通じての労使問題への積極的な取組などの面においてかなりの成果を上げたが、経営倫理の確立と婦一目的了解をめざした本来の活動においては、依然「不婦一」の状況を脱することはなかった。本来多元的な宗教伝統を持つ日本社会において、一元的な人造的理念の創出による経営倫理問題の解決自体に問題をはらんでいたことと、日本の経営の萌芽が芽生

え出した明治末・大正期の産業資本社会に対する既存の諸宗教の取組が不十分であったことにもかかわるが、強烈な倫理を希求する経営風土の未成熟が原因と考えられる。今日問題となる経営倫理問題にも通底するアボリアの所在を示すものといえよう。

### 明治初期の宗教政策に対する

#### 外国人居留地の反応

中村博武

一八七〇～七四年に発行された長崎居留地発行の *The Nagasaki Express* (以下NEと略)・*The Rising Sun* (一八七六一七七年、RSと略)と居留地内の英国教会宣教師・H. Burnside (Bと略)のCMS宛ての書簡(一八七一一七五年)を資料として用いた。

長崎の居留民は、浦上信徒総流罪を始めとする一連のキリスト教徒弾圧を蛮行であり、同時に居留民への侮蔑であると抗議した。ほぼ時を同じくして中国で勃発した天津教案は、切支丹禁制が排外感情を煽り暴動に繋がるという居留民の憂慮の現実化であり、その抗議は一層緊迫の度を加えた。またNEは、岩倉全権使節の欧米諸国歴訪の模様を詳細に記載し、切支丹禁制への抗議に期待を寄せる。こうして一八七二年二月一日、太政官は深堀の捕縛者の解放を指令した。さらに外務当局は同年二

月一〇日付けN.Eへの投書<sup>24</sup>、Nagasaki Gazetteの島原でのキリタン迫害の記事を否定し、それは偽札造りの処罰であると弁明している。これらの対応は、諸外国の切支丹禁制への抗議は内政干渉であると処理してきた宗教政策が転換を余儀なくされた現実を示している。しかし切支丹禁制の処置に関しては、教部省が外国人聖職者に諮問するなど明確な方策を打ち出せないでいる様子が窺える(N.E. Nov. 23, 1872)。

一八七三年二月の切支丹禁令の高札撤去に対する居留地発行の外字新聞の論評はいずれも、その「但し書き」から切支丹禁制の撤廃ではない、と断定する。そしてこの処置は、卑劣な政策であり、その意図とは逆に政府への不信を増幅させ、治外法権撤廃の障害になると主張する。Burnsideも「英字新聞や電報でのキリスト教解禁の報道は、誤報であるから信じるな」(Jul. 31, 1873)と通告している。そもそも切支丹禁制の高札の撤去は、明治政府がその西欧化政策と神道国教化政策の自己矛盾を曖昧化して解消しようとする便宜の方策にすぎなかった。つまり明治政府がその権威を保持し近代化を達成するためには、高札の撤去という国内と国外に弁明可能な曖昧な方策を探る以外に道は残されていなかったのである。これらの事情を、我が国の居留外国人は見抜いていた。これはN.E.神祇官から文部省に至るまでの宗教部局の権限の縮小を、神道国教化政策の破綻と解説してゐることからも窺える(May 5, Dec. 14, 28, 1872)。

明治政府は産業、教育、法律など外面的近代化を目指し、不

平等条約の撤廃を求めようとしたが、居留民には切支丹禁制の撤廃こそが日本人と外国人との第一に解決すべき中心課題であるという理解があった(B. Dec. 2, 1873)。つまり居留民の生命、財産、財産を保護する国際法の主体たる国家能力に、排外感情を煽る禁制は逆行するものであった。この政府の保護能力への不信は、佐賀の乱に際して、長崎の居留民は政府軍に信頼を置かず、有事の際には軍艦より六百人の兵士が上陸する手はずを整えていることから窺える。さらに「キリスト教徒が非キリスト教国の法廷で正しい裁判を受けうるのか」という憂慮もあり、治外法権の撤廃の条件を巡り政府と居留民の間には理解の齟齬が存在した。

天皇についての論評には、天皇が民衆に姿を現した出来事を、「古来の迷信の消失」(N.E. Jun. 4, 1870)、「神の子としての神秘性や神聖さの放棄」(B. May, 1873)と見る。さらに実際には「天皇が神の子孫であるとは、民衆も政府高官も、天皇自身すら信じてはいない。それは、法律によって天皇の行動や権限を規制していることから明らかである」(B. May, 1873)とし、我が国の天皇の地位について、建前と実体との意識の二重構造を指摘している。しかし一八七六年以後、Rising Sunの論説では、天皇の巡幸を、権威の浸透を目論んだものと正確に把握している(May 13, 1876)。一八七二年十一月九日にヘボンが天皇に英語の聖書と和英語林集を贈呈し、天皇が自筆の手紙で謝意を表した出来事を「天皇や政府はもはやキリスト教徒を迫害することはできない」と過大に評価する。同年十二月二

八日には伊勢神宮訪問記録を載せ、神道の皆でさえ今は外国人に開放された事実を挙げ、また空地の大日如来、地蔵の撤去を、偶像礼拝の無知からの脱却であり、「文明国の新しい考え方」の受け入れである」と評価する (NE, Feb. 1, 1872)。さらに教部省が僧侶の常住していない寺院を没収した政策を、国家の自由を妨げる教会の膨大な資産を没収した文明国の歴史に倣う賢明なものだと称賛し、文明化への前進として高く評価する (NE, Mar. 8, 1873)。そしてこの没収は、「寺や鐘、仏像は今の世代には聖なるものではなくなっている」 (NE, May 3, 1873) 証拠であるとし、民衆の心情にも近代化への変化のさざしが生まれていると見る。これはしかし、一八七四年以降になると火災などによる寺院関係の遺物の消滅を文化財保護の視点から嘆く論調に変化して来る (NE, Jan. 24, 1874)。

## 御嶽信仰における組織形成についてⅡ

木村 登 次

長野県西筑摩郡に位置する標高三〇三六メートルの木曾御嶽は、霊峰として多くの人々から信仰の対象とされてきた。特に「夏山」と呼ばれる七月下旬から八月上旬にかけては、全国各地に形成されている御嶽講の人々がチャーターした観光バスや家族で登拝をする人々の自家用車で登山道は、渋滞をおこすほどである。

さてこの御嶽信仰についての研究は、その信仰形態の多岐性から様々な角度からアプローチされてきた。御嶽山麓一帯にある霊神場に建立されている霊神碑をめぐって行われる儀礼（御座立）など）の構造分析。「先達」と呼ばれる霊能者を中心に結成される講組織の形態、および社会的機能についての分析などが先行する研究としてあげられる。そこで本発表では、前回にひきつづき御嶽信仰について木曾、奈良にそれぞれ本部をおく御嶽教を中心に教団、教会（講）という組織の側面から御嶽信仰について一考を試みたい。

さてこの御嶽信仰の歴史については、生駒勘七氏、宮田登氏などの先行研究において

Ⅰ、山道者と称する特別な精進深斎を経た修験者たちが集団的に登拝を行っていた時代

Ⅱ、江戸中期になって覚明、普寛によって御嶽山が一般に解放され、尾張、江戸を中心に全国的な規模に御嶽信仰が普及していった時代

Ⅲ、明治維新後、Ⅱ期に形成された講が結集され、教派神道の発生母胎となって御嶽信仰が拡張されていった時代

に区分されている。そしてこの御嶽信仰の特徴である講組織はⅡの段階において発生し、今日に至っていることは周知のとおりである。しかし明治維新後の神道動乱期、あるいは、第二次大戦後の混乱した時代から御嶽信仰を教団という組織によって支えてきたのは御嶽教である。たしかに御嶽山を信仰するものすべてが、御嶽教に所屬しているわけではないが、御嶽信仰

全体をみた場合、御嶽教は最大の宗教集団であり、御嶽教の歴史は御嶽信仰の歴史の重要な側面でもある。

御嶽教は、創祖とされる下山応助によって全国に普及した御嶽講社が結集され、明治十五年に教派神道の一派として、成立した教団である。昭和三年、品川西大崎に本庁教務所の新築ならびに翌年、神殿の造営。第二次大戦後、宗教に関する制度の変格に起因する教団の分派独立、また戦災による施設および人材の消失など、教団活動は一時期沈滞をみせるが、昭和二十三年、木曾に大教殿（のちの山の本部）が完成、昭和二十八年には教憲（「七五三の教え」）の制定。さらには昭和二十九年からは御嶽山にて「御神火祭」を開催、以後も継続されており、現在では重要なイヴェントの一つになっている。昭和三十九年には奈良市に大和本宮（里の本部）が完成、昭和四十一年に教務所を移転させ二本部制（里の本部、山の本部）を確立し現在に至っている。

御嶽信仰全体をみた場合、御嶽開山以来の登拝や「御座立て」といった儀礼を中心とした民俗宗教的な性格が強調されている側面と御嶽教に代表されるような組織化あるいは管理化という側面が共存しているといえよう。たしかに御嶽教は、教義の確立、教憲制定以後、組織としてまとまりは強化されたものの、御嶽信仰の性格上、教団と信者とのゆるやかなつながりや傘下に位置する教会の独立性、自立性を容認せざるを得ない。したがって御嶽信仰を単なる山岳信仰や、民俗宗教として理解することは困難であり、それがまた御嶽信仰研究を複雑なものにし

ているといえよう。

### 奥山の稲荷信仰

——大和十津川郷玉置神社の三狐神——

菊池 武

熊野三山の奥の院として重きをなした玉置山（玉置神社）の摂社に、三狐神社（現、三柱神社）が鎮座する。特にこは、狐落しの神として非常に繁盛し、一時期は本社をしのぐ程であったという。そこで今回は、今なお多くの参詣者で賑わうこの三狐神を取り上げ、奥山の稲荷信仰の宗教的分析を試みたい。三狐神は、十津川村などこの周辺の稲荷信仰の中心で、今でもこの分霊とされる屋敷稲荷が数家存する（『十津川』十津川村役場）。三月の初午祭は盛大に行なわれ、近郷近在は勿論、関西方面からも参詣し、殊に厄年の人が多く登山し厄払いをした。

玉置山は、大峰・熊野とを結ぶ道筋にあり、大峰入峰の行者はいずれも通過し、坊入・止宿する慣例になっていた。その時、必ず三狐神社前では、「大宮三狐神例年之通御執行也」（『奥通修験記録』天保四年八月十五日）、「夫々三狐神御行有之」（『聖門様御入峰日記』宝暦七年九月朔日）と、勤行が行なわれた。また、宝永十三年から万延元年までのこの『奥通修験記録』（奥駈修行坊入止宿帳）を見ると、三狐神の神楽銭・賽銭の相場は

三分となっていた様で、額の変動は無い。これは、聖護院門跡の入峰でも同様であった（前掲『入峰日記』）。なお、当然御礼も出していた（『諸事日記』嘉永五年正月十七日）。

さて、三狐神は三柱の狐になるが、御食（饌）津神すなわち稻荷の古名である。『玉置山権現縁起』（神道大系）神社編五、観応元年九月作成）によると、「三狐神所謂天狐地狐人狐。三狐神本地之事、有極秘口伝、不可及外見。日本国在二十柱王子、第六智吉神通天狐 大峰。地狐者熊野山三狐神是也」と、三狐神を天狐・地狐・人狐に分け、地狐を熊野山三狐神とする。また、日本の修験の山に十柱王子が在るとし、第六に大峰の智吉神通天狐を記している。なお、『神社明細帳』（明治二十四年、奈良県立図書館蔵）に、「三狐神社について、「不詳ナレトモ前記ノ如ク寛元三年九月当社社務直虎ノ記セシ神体ノ記ニアルヲ考フレバ、当時ヨリ以前既ニ祭祀セシモノナラン」とあり、三狐神が玉置山の地主神とされたのも中世以前のことからで、相当地古くから信仰されていたことが分かる。

では、三狐神の神徳を現存する多くの『勸進帳』の一つ『玉置山末社修理勸化序』（玉曆十三年三月）により見ると、「外宮三狐神御神体倉稻魂天御柱国御柱之三神ましまし本地十一面并ニ弥陀薬師なり此神之御利生ハ諸人に福徳をあたふたもふニよつて宇賀の美珠と名づけ靈驗他に殊して五穀豊饒をまもり貧窮無福をたすけ或ハ野狐妖怪諸のたよりをのがれ狂乱の煩其外百病の苦をたすけ又盜難火難の災を免無失の難種々の災難を除伝心の輩ニハ所望尽成就す不伝心にして立願之筋忘却すれば忽冥

罰を蒙る事枚挙に遑あらず」と、百病の苦を救い、種々の災難を除くとし、善悪共に強い荒魂的激しい「茶吉尼天一化した稻荷信仰の功德を説いている。『八莊司次第之事』（稻荷信仰の研究）所収五来重調査史料）にも、「玉置山荒御玉之神社三所大神宮と現じ給」ともいっている。これに関して、南方熊楠が明治四十二年玉置山に参詣し、聞き書き等を報告している。「狐に憑かれた時、玉置山の神使である狼に祈り、糞目を行なえば忽ち落ちる。また、遠方で狐落しや田の諸獣を追い出したい時は、この神使を借りて持って帰ることも出来た。なお、近くの犬吠の杉の皮は、鳥獣を退散させるのに効能があるとされた」（要旨、『熊楠漫筆—南方熊楠未刊文集』）。ここでは、狼を玉置山の神使としているが、狼は山の神の使者神として信仰されている。狐と狼が混同されて庶民に受容されていたことも考えられる。この神使を借りることで、『十津川の昔話』（一集）の「名手の三十郎」でも、六部の金子を奪い殺した犯人捜しに、三狐神のお使いを借り、笈摺を背負って各地に出かけたが、この霊力で突き止めたという話が紹介されている。またこの昔話では、玉置山稻荷の靈験を語りながら、勸進布教した聖的宗教者の一形態の遠因が窺われる。

ともあれ、前述した様に戦前まで、この三狐神社の床下で狐落しの祈禱がよくなされていた。つまり、玉置山の山神の使者神（狼≠荒御玉≠荒魂）を背景に、三狐神社は修験道で盛んに用いられた本体を靈狐とする茶吉尼天の自在なる通力（呪力）によって、悪狐の憑いた病者から狐落しが行なわれたのであ

る。

(付記) 特に断わりのない本文使用史料は、十津川村歴史民俗資料館玉置神社寄託文書である。

(参考) 拙稿「大和国十津川郷玉置山の勸進について」(『宗教研究』第65巻第4輯)

## 高野山の盆行事

日野西 眞定

高野山の盆行事は、平安時代後期、特に明算の時代に、基本的には調っている。鎌倉時代になると、さらに充実している。南北・室町時代の記録はほとんどないが、大勢は維持されたと推測される。江戸時代になると、さらに細く規定される。この時代の特色は、全体の行事が、表面では学侶に支配され、行人はそれを補佐する承事役をいつけられる。しかし、特に奥の院を中心にし、独自の行事を行っている。聖方は、ほとんどかわりを持っていない。現在に入ると、特に明治時代初年から同四十一年に改正規定(金剛峯寺文書)が設けられ、簡略化され今日に至っている。

### 平安時代

特に明算の時代に行われるようになったが、永暦元年(一一六〇)の「金剛峯寺衆徒言上状案」(『又統宝簡集』一八〇三号)をみると、夏安居の制度とともに、七月一日から三日間の弥勒

堂(現淮胝堂)で不断尊勝陀羅尼、七日から七日間の金堂不断経、同十五日金堂の孟蘭盆講、これには自恣・布薩もふせられていた。

### 鎌倉時代

鎌倉時代になると正応四年(一二一九)「金剛峯寺年中行事帳」によると、七月一日からの弥勒堂の昼夜尊勝ダラニ会は、結番して文字通り昼夜不断に行われ、これに別に供花の行もふせられている。これは承徳元年(一一〇九七)から明算の時代にはじめられた。供花の行は引続き、六日まで行われている。これが、後に壇上の卯月八日からお盆までの夏衆の夏安居に発展する。七日から七日間日夜不断経も行われている。これは供養法と理趣三昧が行われたと思える。同帳によると、寛治八年(一一〇九四)に安居の終に、滅罪生善のため定深が発起したとあるが、むしろ七夕からのこもりの時期にあったのが、高野山の行事に取り入れられたと考えるべきである。十五日金堂で孟蘭盆会が行われているが、大治五年(一一三〇)から始められたとある。

### 江戸時代

「奥院勤行之事」によると、奥の院を中心に行行人が行った行事がよく分る。七月七日から十四日まで、孟蘭盆施餓鬼読経が行われ、金堂不断経に対応している。寛治七年(一一〇九三)、真乘上人がはじめたと称しているが、これは検討を要する。孟蘭盆万燈会が十四日に行われ、御廟に百八燈が童子六人の手でさげられている。これは晦日晚、三月二十一日の大師命日も

かかげられ、まさに先祖にささげるものである。同十五日と十七日に、同じように奥の院掃除が行われている。これは『奥院興廃記』に、永久元年（一一一三）からはじめられたとある。奥の院御廟を三回まわり、廟前で理趣経をあげる行であるが、何故二回も行われたかを考えると、仏迎えと仏送りの行事だと考えられる。現在でも高野山の各院は、御廟前の消えずの火、これは実は、入定し永遠に生きていると信じられている弘法大師の、生命のシンボルだと考えられる。これをいだいて、各院の盆棚に点すのは、高野山の僧侶にとっては、先祖を迎えることになる。

まとめ

高野山の行事は、基本には民俗信仰により成り立っている面が多い。そしてこうした古い伝統ある密教寺院には、むしろ民間でなくなった行事が多く生きている。

### 無墓制をめぐる日本の諸地域の比較研究

本 林 靖 久

近年の墓ブームのなかで、墓を持たぬ習俗を取り上げること、墓を持つことを当たり前と考えている我々にとって大きな問題を提起してくれるものと思われる。

墓とは、民俗学では「遺骸や遺骨を葬った葬地である」とともに、またその霊を祭るための祭地」と定義され、このような

「葬地」と「祭地」を持って墓を把握するならば、無墓制とは、遺体の埋葬地や火葬地「葬地」はあるものの遺体や遺骨が放置され、墓碑（石塔）を立てて遺骸や遺骨、あるいは遺霊を祭る祭祀供養の場所「祭地」を持たない制度と言える。そこで無石塔墓制とも呼ばれる。

このような無墓制の形態をとっているのは、現状として見れば真宗門徒の村や家である。そこで、真宗と墓制の観点から、各地域の実態を把握してみる必要があると言える。

滋賀県高島郡安曇町横江は、天台宗檀家と真宗門徒からなる村落であるが、土葬は宗旨を問わず行われ、埋葬の後、埋葬地へ足を運ぶことは稀であるという。しかし天台宗檀家にとっては、手次寺の境内に家や個人の詣り墓が建立されて墓参の対象となるのに対し、門徒は石塔を持たない。門徒にあっては、遺族は死者の遺髪や爪の一部を一年間ほど手次寺の本堂や御内仏に祀ったのち、大谷本廟に納骨として納めている。

この事例に見られるような無墓制の形態は、両墓制との比較のもとに、両墓制の檀家（他宗派）に見られる石塔「詣り墓」の代わりが、真宗門徒の場合では、各家の仏壇や手次寺の本堂であると指摘されてきた。特に真宗の無墓制は本堂を「集合詣り墓」（両墓制に代るもの）として捉え、これは真宗が従来の墓制を内容的に踏襲しながら、伝承的な教義に合致する形態を与えたことによるものであるとされている。そのうえで、死者の遺骨（遺髪）を奉安したいという欲求を手次寺納骨や本山納骨という方法で昇華させてきたことが、無墓制を存続させて

きた大きな要因とみているのである。

確かに、真宗門徒は伝統的な民俗を否定あるいは排除してきたと言われるが、骨掛け習俗や墓上植樹の習俗などは真宗化をほとんど受けない民俗の残存として真宗の儀礼のなかに残っている。このような真宗の墓制は、歴史的な観点からみた場合に、真宗の伝統的な民俗の否定というなかに新しい習俗を採用しなかった側面を指摘することができる。つまり、無墓制や本山への納骨儀礼なども石塔が普及する以前の墓制（＝死体遺棄制）の形態を類推する手がかりとして大きな意味を持つと考えられる。

その一方で、真宗が布教される以前には墓（石塔）があったにもかかわらず、真宗に転宗後、無墓制村落になった所も多いのである。

滋賀県坂田郡吹伊町甲津原は、近年、村内に放棄されていた多数の中世の石碑（一石五輪塔）が住職によって境内に安置されている。この真宗寺院はもと天台宗寺院であり、近世初めに本願寺教如の直接の教化によって転宗している。墓を持たない宗教生活も真宗への転宗後、定着したものと思われる。

また、福井県三方郡三方町佐古も、元は天台宗であり、神社のそばには「ハカノモト（墓の元）」と呼ばれる地名が残っている。昭和初期までは自然石や石地蔵、そして五輪塔の上部のような石造物が多く出土していた。当時、門徒はこのような石を漬け物石や家の基礎としていたという。

そこには、真宗の反民俗性としての側面を無視することはで

きない。このような宗教的行為の転換は、真宗寺院の歴代住職を中心とした教化活動が、寺院に対する門徒の求心性の引きだし、各門徒が真宗信仰を村落共同体における集団全体の信仰として意識する過程で成立し、伝統的地域（ムラ）社会が自己完結（閉鎖）的で固定（安定）的な村落構造を保持してきたことによって持続してきたものと思われる。

しかし、無墓制の習俗を考える場合に、個々の地域における歴史的な差異を無視して捉えることは、その本質（概念規定）を不明瞭なものにさせることになると思われる。そこで、中世における死体遺棄制と真宗の墓制との関係、そして遺骨を祖廟に納骨する儀礼がどのような歴史的・文化的背景のもとで、地方の門徒に布教され、現在に至ったのか、日本人の遺骨觀念や納骨儀礼との比較のなかで検討していく必要があると言えよう。

### 長崎県壱岐の民間宗教者

——シャーマニズム再考——

福島 邦夫

シャーマニズムの概念規定において、シャーマン個人の心理や意識を問題とする立場が一般的であるが、むしろその地域のシャーマニスティクな宗教文化を問題とすべきことを事例に基き提言したい。

北部九州におけるシャーマンの職能者について筆者は今まで四〇名程の事例を調査した。その入巫に至るライフヒストリー、祭神、宗教活動については昨年報告したが、その際に共通する災因論として、(北部)九州においては「カゼ」が説かれていることに注目する。

病気や不幸の原因として、一般に職能者により、「因縁(インネン)」が説かれることが見られる。祀られない先祖や神仏の霊が供養を求めてすがる、それが病気や不幸の原因であると説かれることが一般的である。しかし、(北部)九州では、インネンと並んでカゼ(風)が説かれることが多い。カゼがつく、又はカゼを負うと言いそのことが原因で、病気になったり、家庭に不幸が訪れたりする。

カゼには、死霊カゼ(田カゼ、磯カゼ、墓カゼ)と生霊カゼ(いりまろカゼ)があり、これは破ったり、落したりできる。実はこのカゼは沖縄や九州全域で説かれていた災因論であった。比嘉春潮によれば、明治の中頃、沖縄の中頭郡では天然痘等の伝染病を「風気」と呼んで、村全体でそれを敵う「風気返し」の御願を行なっている。次に、同じく「いちぢま」というものがあり、特殊な能力を持った女性が他人をうらむと、相手が病気になり、不幸になったりすると信じられていた。その場合、巫女に判じてもらい誰であるかをあてたという。大分や熊本でも同様の事例がある。前者は、現在、職能者の説く「死霊カゼ」、後者は「生霊カゼ」とほぼ一致する考え方である。

この様な宗教文化の存在の背後には、ホサ(法者、又は発者)

と呼ばれた民間陰陽師の活躍があった。今それを壹岐において見てみると、元禄年間(一六八八—一七〇四)には壹岐全体で二十余戸近くの陰陽師が居り、土御門に届けた書上げに、一、解返呪咀之祭、一、鬼風払之事、とある。断定はできないがそれぞれ、前者は、「生霊風」のはらい、後者は「死霊風」のはらいと解釈され得るのではないか。

(野狐除けの符もある)ホサは寺社に隷属し、祭祀の際の神楽に出仕したが、普段は民間の陰陽師として、様々な祈禱を行なって、収入を得ていた。ホサの妻や娘がよりましたとなって、神がかりの祈禱をしたことが壹岐、対馬では知られている。シャーマンの職能者の八割近くが女性であり、そこで注目されるのは壹岐におけるイチジョーである。

イチジョーは折口信夫、山口麻太郎氏の報告にある通り、ヤボサ神につかえ、弓祈禱をして、「百合若説経」を語ったのであるが、同時に病者への祈禱、「風打ち」を行なったことは資料に示す通りである。

以上のことから、カゼを災因論として説く、(野狐つきも、依然として説かれている)北部九州のシャーマンの職能者の宗教は決して現代に至って創出されたものではなく、民間陰陽師の活躍によって築かれた、伝統的な宗教文化に根ざすものであることが考えられよう。少なくとも九州全体にホサの活躍は見られたのであり、現在、下野敏見氏などにより報告されている九州のシャーマンの職能者にもその影響が考えられると思う。シャーマンの職能者個人の体験という方向のみでなく、シャーマン

マンの職能者を取りまく宗教文化の側から、シャーマニズムの問題を考へる必要性を提起する次第である。

### 霧島東麓のテラモト制

#### 古賀和則

この報告は、九州南部にある霧島の東側、すなわち都城盆地の一部の地域に秘密の内に伝承されてきたひとつの特異な宗教講（ここでは仮に「寺元シント」とする）をとりあげ、その概要を紹介するとともに、この地方の宗教的文化のひとつの特徴として民間の宗教者を中心として任意的に結成される機能的に包摂の度合いの高い講という存在形式を指摘するものである。

#### 一 寺元シントの概要

分布地域 現在までに寺元シントの所在が報告されている地域は、高千穂峯の東麓の山田町木之川内地区を頂点として都城市北西部、高城町のいくつかの集落である。

観念 寺元シントにおいて、寺元の祭壇に奉安される宗教的実在はノノサンと通称される。その実体は明確でないが、基本的には阿弥陀如来が中心に据えられ、また汎神的に神仏が崇拜の対象としてあげられている。また、特に葬送儀礼においては来世観として浄土の観念が表出されている。

儀礼行事 儀礼行事は寺元の祭壇前において開催される。儀礼行事は集团的及び個人的の両方があり、このうち集团的儀礼

行事は通過儀礼と季節的儀礼の両方が行われる。通過儀礼では、ガンカケなどの入信式、カケツケという葬式、三三年忌までの年忌供養が、季節的行事では、年のまつり、先祖の供養、農耕儀礼を中心として行事が編成されている。なお、儀礼は、秘密裡に執行され、さまざまなカモフラージュの作法が認められる。

組織 寺元シントの信者はモントとよばれ、モントはガンカケをした一組の夫婦に限られる。講の中心である寺元はグループによって選任の方法が異なり、世襲とモントからの選任の二つがある。また、一般のモントと寺元との間にオヤをおきモントを指南する役割をもたせたり、モントを代表して儀礼に参加する寺元グループもある。

社会的性格 寺元シントの社会的な特徴として、宗教内婚、門割における門名を姓とするイッケによる構成が指摘され、また、旧郷土のイッケが構成する寺元グループも散見された。

#### 二 この地方におけるテラモト制の特徴

寺元シントは、ガンカケをしたモントのみが寺元を中心として任意的に結合する講集団であるが、この寺元には、機能的には (a) ノノサンという宗教的実在を奉安し日常的に奉仕する者としての側面、(b) 祭の場としての側面、(c) 儀礼の主宰者としての側面、(d) 死者を葬送する資格者としての側面、(e) 霊能者としての側面を識別することができる。

ところで、寺元シントにおける寺元のこれらの機能は、(e) 祈禱としての面はとりあえず不問として、カヤカベの善知識・

オヤとかこの地方の浄土真宗講社の「里寺」「小寺」「社頭寺」などと称される基本的な単位にも認めることができる。

すなわち、寺元シント、この地方の浄土真宗講社またカヤカベは、いずれも任意の信者による機能的に包摂度合の高い、組織的な教団とは離れているという意味での民間の宗教者を中心とする小さな土着的な講集団と見なすことができる。

このような存在形式の講集団が結成されてきた理由については、薩摩藩時代の仏寺その他の宗教の作用の模様を含めて今後の検討課題である。ただ、これらの宗教講の事例から、この地方においては民間の宗教者を介在させながら民衆の側で独自の活動が累積的に営まれてきたという宗教文化的背景を指摘することはできよう。

## 御柱祭の構成と要素

島田 潔

諏訪大社の七年に一度の大祭御柱祭は、今年の四月・五月の二カ月にわたって行なわれた。御柱祭に関しては、その規模の大きさや勇壮さが知られており、巨木を山から曳いてきて神社に建てるという祭の形態の珍しさから、多くの関心を呼んでいる。しかし、祭の内容は極めて単純であり、よく知られた祭であるにもかかわらず、研究対象としてとりあげられることが少なかった。これまでの研究においては、主として御柱そのもの

の意味の問題に関心が向けられており、祭の過程を視野に入れた研究は極めて少ない。その中で、大林太良氏による外部の山から里への幸の導入とそれによる秩序の更新という解釈が、現在のところもっとも包括的な解釈といえる。私も、基本的にはこの解釈は妥当であると考えるが、形態上の類似を根拠とする各地の事例との比較・演繹による解釈が中心であるため、それではなぜ御核祭が諏訪においてそのような意味を持ち得るのかという問題が残る。それは、御柱祭が歴史的にどのような社会的・文化的背景において行なわれ、位置付けられてきたかという問題と不可分である。

本発表では、このような問題関心から具体的に御柱祭の構成を捉え、そこに見られる要素を諏訪社の祭祀体系の中で考察することを目的とする。

ここでは上社の祭を取り上げるが、八ヶ岳の支峰御小屋山の神社林から八本の樅の木を見立てて御柱とし、諏訪大社上社の前宮と本宮に四本ずつ、社殿を囲むように曳き建てるのが御柱祭である。また、この祭のたびごとに本宮の宝殿が建て替えられ、神輿が遷座する。これら一連の祭は、見立て・伐採・山出し・里曳き・建て御柱・宝殿遷座祭の順に行なわれる。そして、この祭に関しては、山作りという世襲の所役が注意される。

ところで、現在の祭では①山と里の区分、②御小屋山、③御柱への薙鎌打ち、④山の神、⑤山作り、⑥子ノ神、⑦川越し、⑧安国寺の御柱屋敷、⑨御柱行列と御船、⑩冠落し、⑪四本の

御柱の寸法差、<sup>⑩</sup>宝殿遷座、が、基本的要素となっている。これらを指標にして史料を検討すると、「上諏訪造宮帳」（天正六年・一五七八）の時代には、ほぼ現在見るような形の祭となっていたことが分かる。そして、恐らく十五〜十六世紀に祭の形が整えられたものと推測される。このことは、天文二十二年（一五五三）の「上宮御鎮座秘伝記」に初めて「御柱祭礼儀式」の語が見られることも符合する。

このように考えると、現在の御柱祭は中世のままの祭ではないが、基本的には中世の御柱曳行行事に基づいているといえる。だとすれば、御柱祭の諸要素は、中世の諏訪祭祀の世界観と無関係ではないだろう。

そこで、中世の諏訪祭祀の文脈において御柱祭を位置付けると、次のように見ることが出来る。第一に、諏訪大明神Ⅱ大祝は、御左口神とそそう神とを自らに一体化することによって諏訪郡全体に君臨する神たり得た。里に御柱を曳き入れ、神社境内に建てることよって、このような大神の性格を再構成するという意味が見出される。それと同時に、「原」から御柱を曳き入れることよって、新たな生命力を導入するという意味を指摘できる。諏訪大明神が蛇体とされていることは、そそう神が諏訪大明神の神格の中心的な要素であることが考えられる。だとすれば、御柱の曳き入れによる生命力の導入は、諏訪大明神の垂迹・誕生という側面もある。

即ち、御柱祭は、諏訪大明神Ⅱ大祝に対して生命力を再生する祭としてみることが出来るが、それよって諏訪大明神に体

現されている諏訪郡の秩序や生命が再生することになる。諏訪祭祀の文脈からは、このように御柱祭を捉えることが出来る。

### R・ベラー 『徳川時代の宗教』再考

林 淳

R・ベラー『徳川時代の宗教』は、パーソンズの行為理論を日本社会に適用し、近世宗教が近代化・産業化を推進する要因を形成したことを論証しようとしたもので、多くの読者を獲得した研究であった。この書に關しては丸山真男が早い時期に書評を行っており、そこで展開されている批判は、ベラーの研究に致命的な問題性ははさまれていることを指摘したものであった。丸山の批判は、「国家神道と民衆宗教の呪術性にもかかわらず、ではなしに、まさにトップ・レベルと社会的底辺での呪術性がいかに日本的な合理化Ⅱ近代化を内面的に特質づけ、押し進めているかという秘密こそが、解明の核心でなければならぬ」という表現に凝縮されている。こうした丸山の批判は、ベラー自身が認めるところとなり、その後のベラーが日本研究から離れたこともあり、丸山の批判をもつて『徳川時代の宗教』の評価は定まったと考え、それが固定化されてきたように思われる。また丸山の批判があまりに見事であったために、それ以外の立場や視点からの評価を封じることになった面を見逃すわけにはいかない。小論は、宗教史研究の成果に照らして

『徳川時代の宗教』の叙述の評価を明確化することにある。

第一の疑問は、ペラーの対象とする宗教が近世の宗教を代表しているのかというものである。ペラーの宗教の規定は機能主義的ものであるから、自移宗教がそのまま宗教の認定を受けるわけではない。宗教として主に武士道、国学、儒学、心学、報徳運動などが取り上げられているが、機能主義の規定を認めてもなお、対象の選択に偏りがあると言わねばならない。それはほとんど近世中期から都市を中心が始まる俗人の倫理想運動と性格づけられるものであり、職業的宗教者が介在する宗派仏教、神社神道、修験は積極的には取り上げられていない。しかし近世宗教史においては、主流は後者であって、前者はマージナルな存在でしかなかった。ペラーは、マージナルな倫理想運動で近世宗教を代表させたことで、「宗教価値と世俗的目標価値達成の価値を融合する傾向」(訳書、四六頁)を指摘できたのであった。この点の分析が主要なテーマとすることから見て、対象の選択の偏りは重大な欠陥となりかねないだろう。

第二の疑問は、近世の宗教が経済的合理化ひいては近代の産業化を推進する要因になったかという点である。源了円が言うように、心学運動の担い手は零細な資本の商人であって、江戸・大坂の豪商の商業資本ではなかったことに、ペラーの歴史理解の欠陥があるであろう。近世に存在した経済的合理化を担ったのは、巨大な商業資本をもった三井家、鴻池家、中井家の商家であって、そこを現場として家計と営業の分離、複式簿記の作成などは生じたことであつた。心学運動の担い手は多くは農

村出身の奉公人であり、奉公先への忠誠と儉約に勤めたであろうが、商家経営の合理化にたずさわることにはなかった。心学運動が同時代の商業資本に関係がうすいならば、いわんや近代の産業資本に関係するはずはないと見るのが常識であろう。宗教の担い手と商業資本の担い手とのずれがあるのである。

二つの疑問点をよりよく解決するには、近世社会が中世とは断絶し、世俗化と分業化が発達した社会とみる図式を描くべきであろう。世俗化の第一段階として、職業的宗教者が宗教的活動によって世俗社会のなかでふかく関与し始めたこと、第二段階として第一段階を前提に、俗人が世俗的な事柄に宗教的な意味づけや表現を求め始めることができるようになったことである。ペラーは第二段階を対象化したが、第一段階は見落とした。即ち、俗人の知的活動・倫理想を対象化し得たが、職業的宗教者を介在させた祈禱・呪術・葬式を対象化できなかつた。われわれは、第一段階から第二段階への移行を研究すべきであろう。近世の宗教は、総体的に見るならば経済的合理化、具体的には商業資本の確立とほとんど関係がなかった。心学や実学は社会的分業の観念を徹底させて、商業活動も他の職業と同等に全体社会を運営するのに不可欠な部門であるという認識を広め、身分制社会のなかでの商業蔑視を思想的に克服した。その背後には経済的合理化ではなく、分業化の深化があつた。職業的宗教者は限定された宗教的な職分に従事し、商業活動は商人によるものとされ、政治は武士の職分であつた。こうした職業的分業化(職分)は、近世的な発展であり、宗教が商業資

本の確立と無関係であることにこそ近世社会の成熟がうかがわれる。

### 兵庫県関宮町葛畑の庚申待

窪 徳忠

昨年の関宮町葛畑の庚申信仰の報告では、その庚申待の実際を見ていなかったが、本年四月見ることができたので、ここにその結果を報告する。

葛畑では、全国的通例に反して講組織はなく、全字民が家単位で庚申待に参加する。六十年に一度の庚申年には僧侶が参加し、開帳して護摩供養を行なうが、通常の庚申日には開帳せず、字民のみで勤行を行なう。今なお庚申日毎に必ず庚申待を実行しているから、庚申信仰が衰退し、簡略化している今日としては、人々の篤い信仰の反映として注目をひく。

葛畑で、講組織のヤドに当るのは庚申堂附設の籠り堂、頭屋に相当するのは当番である。当番は夜番順により、字を貫流する川下から一回二戸宛勤めるが、出産の際は遠慮、独居老人家は親戚が代理するが、出産の際には以後三回参加をさける。初終両庚申の当番を喜ぶこともないが、この両回には他日より参加者が多いから、多少この両庚申を重視している由が窺われる。当番の任務は庚申堂と籠り堂の掃除、冬ならば薪の準備、おはぎなどの供物、果物、煮メなどの料理、ヘダラと俗称され

る供物の準備、勤行後のサーヴィス、後片付けである。当日は四月半ばながら夜は相当冷えたので、籠り堂中央のイロリにおく達磨ストーブ用の薪と石油ストーブ二個が必要だった。薪は前日までに準備したというが、汚い木はさげ、雑木を選ぶ。

籠り堂の掃除は午前七時から始められたが、丁寧で、終了は十時半。それから菓子などの購入、おはぎ、煮メの準備にかかると。おはぎを作る二人の女性は大きな白いマスクをしていた。敬神のためである。菓子は七色菓子とよばれていた。一七世紀以来の称呼が伝えられていたことに興味をもった。私がお籠りの実際をみるために庚申堂にいったのは午後八時だったが、祭壇にはすでに供物が供えられ、ストーブにも火が入り、二、三の人々もきていたから午後七時頃にはすべての準備が完了していたことと思われる。

以前は、庚申堂より奥の滝に打たれる人もいたが、今回はなかった。入浴も励行されず、堂で口や手も漱がなかったから、潔斎の観念は薄い。庚申の軸をもつ人は、自宅で山盛りの五目飯を供えて家内安全を祈ったのちに堂に参る。服装は小ざっぱりしたもので、男性は洋服が多い。鰯口を鳴して拜礼後堂に入り、入口近くの当番に挨拶、本尊を拜礼後、席につくが、定席はない。とはいえ、庚申堂側に女性、籠り堂内は男性が多かった。

午後八時半、男性十一名、女性十五名で、老人会長の音頭とて勤行が始まった。八名が早く参って帰ったので、かく少数だった。十五分で勤行終了。立拝はない。少時して当番が煮

ズ、黒豆、漬物、菓子、おはぎなど順次配り、冷酒がつがれて雑談が始まった。酒は当番、願の叶った人各一本、願いのある人が三本供えた。私の近辺では遠慮のためか、余り話が弾まなかったが、女性の間からはしきりに賑やかな笑い声が挙る。正に打解けた雰囲気である。そこで私は、以前オードブルまででる豪勢さだったのを庚申さんが好まないとのことで、現在のようにしたこと、二五年前におはぎをパンに代えようと提唱した女性が山火事で焼死し、その案は中止したこと、庚申さんが守ってくれるので村に火事のないこと、庚申日生まれの子は知恵遅れになること、庚申アレといって雨が三粒でも降ること、庚申三日後灸がよく効くこと、死人は傍においても拝めといわれていること、四方山話をするのを庚申さんをしようといわると、鶏が鳴くまでといわれていることなどを聞きだした。十二時頃には番当に礼をのべておはぎを持って帰ったが、男女各四人は更に残り、当番は後片代けで午前四時になったという。

今としては注目すべき庚申待である。